THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

CLASSICS

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

OCT 3 1978

L161—O-1096

SCHRIFTEN DER
KÖNIGSBERGER GELEHRTEN GESELLSCHAFT

1. JAHR GEISTESWISSENSCHAFTLICHE KLASSE HEFT 7

HOMERISCHER SEELENGLAUBE

GESCHICHTLICHE GRUNDZÜGE MENSCHLICHER SEELENVORSTELLUNGEN

VON

ERNST BICKEL

1 9 2 5

DEUTSCHE VERLAGSGESELLSCHAFT FÜR POLITIK
UND GESCHICHTE M. B. H. IN BERLIN W 8

DIE AM 10. JANUAR 1924 GEGRÜNDETE KÖNIGSBERGER GELEHRTE GESELLSCHAFT VERÖFFENTLICHT FÜR JEDE IHRER BEIDEN KLASSEN EINE SCHRIFTENREIHE IN ZWANGLOSER FOLGE JEDES HEFT IST EINZELN KÄUFLICH / DAS SCHLUSSHEFT JEDER REIHE UND JEDES JAHRGANGES WIRD DEN JAHRESBERICHT ENTHALTEN

DVPG

Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft

1. Jahr Geisteswissenschaftliche Klasse Heft 7

Homerischer Seelenglaube

Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen

Von

Ernst Bickel

1 9 2 6

Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H. in Berlin W 8

1. Auflage

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten / Für Rußland auf Grund der deutsch-russischen Übereinkunft / Amerikanisches Copyright 1926 by Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H., Berlin W 8, Unter den Linden 17/18 / Amerikanische Schutzzollformel: Made in Germany / Gedruckt in der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Zur Beachtung

Die eingeklammerten Zahlen am Kopfe jeder Seite bezeichnen die Seitenzahl des Einzelheftes, die nicht eingeklammerten Zahlen diejenige des Jahresbandes

881
H8.Ybic
Y6379

Inhaltsverzeichnis*)

Seite

I Psyche als Lebender Leichnam 6

1 Apollodors Auffassung der homerischen Hadeswesen 6 2 Die homerischen Namen für die Jenseitswesen 7 3 Bedeutungswandel der Begriffe Leiche, Leib und Seele 9 4 Rudimentärer Präanimismus im homerischen Totenglauben 12 5 Auffassung der Ohnmacht als Zauber 15 6 Traum und Zauber-Eidolon 18

II Psyche als Gespenst 22

1 Das Urerlebnis des Totengeistes 22 2 Gespenst und Hauchseele 23 3 Der Schatten als Totengeist 25 4 Gespenst und Totenerscheinungstraum 26 5 Totengeist und Lebensseele 32 6 Der Verwandlungsglaube 34 7 Seelentiere bei den Griechen 39 8 Einteilungsversuche der menschlichen Seelenvorstellungen 40

III Psyche als Lebensseele 43

1 *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει* 43 2 Das Abstraktum *ψυχή* 46 3 Das Konkretum *ψυχή* und die homerischen Wörter für Leben 48 4 Vergleich zwischen *ψυχή* und *θυμός* 50 5 *θυμός* und *ψυχή* bei der Ohnmacht 52 6 *θυμός* und *ψυχή* beim Tode 58 7 Das Wesen der homerischen Lebensseele 62 8 Lebensseele und Bewußtseinsvorgänge 65 9 Lokalisation des Seelischen und Persönlichkeitsspaltung 68 10 Vitalseele und Ablösungsglaube 74

IV Psyche im Veränderungsglauben 78

1 *ψυχή* als *εἴδωλον* 78 2 Der Gegensatz von *ψυχή* und *αὐτός* beim Tode 82 3 Der Zweite Tod und der Leichenbrand 87 4 Psyche und Persönlichkeit 95

V Psyche als Seelengeist 100

1 Der anthropologische Dualismus 100 2 Das animistische *εἴδωλον* im archaischen Hellas 103 3 Dämonen und Seelen 108 4 Das Dämonische der Lebensspaltung und Verwandlung 110 5 Das Dämonische und das Tote 112 6 Dämonen und Lebewesen 112 7 Dämonen und Lebensseele 116 8 Dämonen und Traumleben 121 9 Das Wesen des hellenischen *δαίμων* 122

*) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die eingeklammerten Ziffern oben am inneren Seitenrande.

Classics GR 0Rohde, 9526. Harv.

611841

Alles ist Metamorphose im Leben, bei den Pflanzen und bei den Tieren, bis zum Menschen, und bei diesem auch.

GOETHE zu Boisserée am 3. August 1815

Homerischer Seelenglaube

Geschichtliche Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen

Von Ernst Bickel

Für die Altertumswissenschaft ist es sozusagen beschämend, daß sie auf die Frage der vergleichenden Religionswissenschaft und verwandter Wissenschaften nach der Natur des homerischen Seelenglaubens keine Antwort zu geben hat, die innerhalb der Altertumswissenschaft selber sich allgemeiner Billigung erfreute. Zwar wird jeder zunächst an das repräsentative Werk Erwin Rohdes über den Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen denken. Aber so sehr die farbensatten Bilder griechischer Kultur dauernder Bewunderung sicher sind, die Rohdes Meisterhand entworfen hat, so wenig ist der diskursiv gedankliche Inhalt der Konstruktionen Rohdes zum homerischen und überhaupt zum griechischen Seelenglauben jemals in seiner Gesamtheit angenommen worden. Der homerische Seelenglaube insonderheit ist es, dessen Darlegung durch Rohde ein merkwürdiges Schicksal hatte. In der süddeutschen und Leipziger Philologie und in weiteren Kreisen außerhalb der Fachwissenschaft als grundlegendes Ergebnis anerkannt und benutzt, ist Rohdes Anschauung beispielsweise von U. v. Wilamowitz stets beiseite gelassen worden. Nur um festzustellen, daß von einer allgemeinen Anerkennung Rohdes niemals die Rede sein konnte, ist auch an die scharfen Kontroversen zu erinnern, die zwischen ihm und Ed. Meyer über die Nekyia stattgefunden haben. Aber auch die Bonner Philologie, die der künstlerischen und wissenschaftlichen Höhenlage des Rohdeschen Werkes volles Verständnis entgegentrug, ist gegenüber Rohdes animistischer Auffassung der homerischen Psyche immer zurückhaltend geblieben.

Der hauptsächliche Vorwurf gegen Rohdes Behandlung der homerischen Psyche ist darin zu finden, daß er einer ethnologisch-soziologischen Theorie über die primitive Seelenvorstellung der sogenannten Naturvölker nachgehend, sich von dieser Theorie bei der Interpretation Homers unmerkbar hat beeinflussen lassen. Ein ähnlicher Vorwurf ist aber auch gegen den neuesten Bestimmungsversuch der homerischen Psyche zu erheben, den W. F. Otto in der Schrift „Die Manen" (1923) vorgelegt hat. Sind es bei Rohde und Otto ethnologische Voraussetzungen, die die unbefangene Auffassung des homerischen Problems

verhinderten, so hatte das vor Rohde für den homerischen Seelenglauben maßgebende Werk von Nägelsbach-Autenrieth „Homerische Theologie" die gesamte Untersuchung mehr oder weniger auf die christliche Begriffswelt eingestellt.

Demgegenüber wird hier versucht, zwar unter ständiger Berücksichtigung der allgemein menschlichen Möglichkeiten der Entwicklung des Seelenglaubens, dennoch den für die homerische Kultur gültigen Sachverhalt als einen griechisch eigentümlichen aufzuweisen. Gewiß müssen Ethnologie und Völkerpsychologie zu dauerndem Vergleich mit der griechischen Entwicklung bereit gehalten werden. Aber die Untersuchung hier geht in der Weise vor, als ob erst die Griechen es lehren werden, was überhaupt den primitiven Völkern und andrerseits auch den zivilisierten des Altertums in den Frühzeiten der Kultur an höherem Seelenglauben zugetraut werden darf. Zu welcher Zeit und unter welchen Bedingungen die sogenannte animistische Seelenvorstellung in die Welt getreten ist, um darüber Klarheit zu erhalten, wird man vielleicht doch zuerst bei dem hellenischen Volksepos anfragen müssen. Denn hier hat man ein hocharchaisches Denken vor sich und dennoch zugleich ein unübertroffen bewegliches Denken, das sämtliche Gebiete menschlichen Wesens mit gleicher Eindringlichkeit ergreift und gerade über den Seelenglauben eines solchen Volkstums der Philologie Aufschluß zu geben vermag.

Von der griechischen Entwicklung ist zu verlangen, daß sie auf die Frage antwortet, wann und auf welche Weise die Vorstellung einer freien Seele, und zwar einer freien Bewußtseinsseele und eines Seelengeistes mit individueller Fortdauer über den Tod hinaus, entstanden ist. Was das Werden eines vergeistigten Gottesglaubens angeht, so steht hier die hellenische Welt am meisten mit der semitischen in einem eigentümlichen Wettstreit. Aber beim Seelenglauben tritt gerade die semitische, sicherlich die israelitische Kultur zurück, wenn anders Julius Wellhausen diese Seite des jüdischen Wesens richtig bestimmt hat: „Israelitische und jüdische Geschichte"[7] (1914) S. 198: „Es ist höchst auffallend und in gewisser Hinsicht großartig, wie lange auf diese Weise eine so aufrichtige und ernsthafte Frömmigkeit den Glauben an persönliche Fortdauer . . . hat entbehren können. Der einzelne stirbt, und damit ist es aus, Leib und Seele gehen zusammen. Das Leben ist der Hauch Gottes, der durch die Kreaturen geht; zieht er ihn zurück, so verscheiden sie. Die Schatten in der Hölle haben kein Leben."

Bloßer Gespensterspuk oder Glaube, daß der Tote versteckterweise weiterlebt, wie diesen letzteren Glauben Ägypten aufs zäheste ausgebildet hat, ist kein eigentlicher Seelenglaube, bzw. seine niedrigste Stufe. Eine höhere Entwicklungsstufe ist die homerische; hier hat sich auf Grund der Lebensgefühle des Menschen die Ansetzung eines Lebewesens in seinem Innern unter instinktiver Beachtung der Atmung, des Herzschlages und der Blutwallung, d. h. der primitivsten Bedingtheiten seiner

spontanen Natur, vollzogen. Die nähere Beschaffenheit dieses Wesens im menschlichen Innern wird undeutlich gelassen; nicht mit Bewußtsein wird es ausgestattet, noch wird es personifiziert, sondern wie der Teil zum Ganzen oder ein Zustand des Ganzen zum Menschen gehörig empfunden und zugleich so von ihm trennbar. Solche „Lebensseele" ist aber bei den Griechen nach frühem Empfinden mit dem Totenspuk in Zusammenhang gebracht worden. Dieser hat dadurch den Namen Psyche, d. h. Leben, Seele, empfangen. Hierbei wird jedoch nur das Werden des einen Wesens, der Jenseitsseele, aus dem andern, dem Leben, angesetzt, und nicht die anfängliche Gleichheit beider oder das Vorhandensein eines geistigen Doppelgängers im lebendigen Menschen. Nur an ein beim Tode selbständig werdendes materielles Wesen wird gedacht, das sich wie der Atemhauch oder wie das ausscheidende Blut oder sonstige abscheidende Lebendigkeit vom ganzen Menschen löst, um sich neu zu formen, — das beim Tode des Menschen, und zwar dann erst zum besonderen Träger des Ichs wird, aber dem zurückbleibenden Wesen die Bewertung als Mensch selbst und Persönlichkeit dennoch läßt. Erst wenn ein „Zweiter Tod", sei es durch Feuer oder sonstwie, die völlige Zerstörung der menschlichen Gestalt bewirkt hat, ist der Veränderungsvorgang zu Ende und das neue Dasein fertig, dem nur dumpfe animale Bewußtheit, nicht helle menschliche zugeschrieben wird.

Solche Vorstellungen lassen sich unbeschadet der spiegelbildhaften Übereinstimmung des Idols mit dem Menschen als Wesensverwandlungsglaube, als Metamorphose des Lebewesens und Veränderungsglaube kennzeichnen, aber von einem eigentlichen Animismus sollte angesichts der weiteren entscheidenden Entwicklung des Seelenglaubens bei den Griechen und in der Menschheit überhaupt, noch nicht gesprochen werden.

Der ausgeprägte Animismus ist am klarsten bei den Griechen zuerst in der Orphik bezeugt, wo er allerdings bereits nicht mehr allein, sondern verquickt mit religiösen Motiven innerhalb einer noch fortgeschritteneren Stufe des Seelenglaubens auftritt. Er besteht für sich genommen in der Meinung, daß der Mensch zu Lebzeiten sich aus belebtem Körper und außerdem aus einer geheimnisvollen Ursache seiner Belebtheit, einem „Zweiten Ich", einem Seelengeist zusammensetzt. Dies rätselhafte Ich des Seelengeistes bildet sich auf Grund der vorhergegangenen Entwicklung des homerischen Psyche-Glaubens und des hier gewonnenen stofflichen Doppelgängers des leibhaftigen Menschen im Jenseits, aus dem Widerspiel zwischen dem Gemüte des Menschen nebst dessen wechselnden Inhalten zu dem elementaren Ichgefühl, das diese Inhalte sämtlich begleitet und das verselbständigt wird; — aus dem Widerspiel zwischen dem ganzen Menschen zu seiner animalen Lebendigkeit, die er als letztlich unabhängig von sich empfindet und die er jetzt personifiziert, indem er sie mit jenem elementaren Ichinstinkt in Zusammenhang bringt; — es bildet sich aus den Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens in Traum, Vision und Ekstase. Hier bedeutet dann der

Tod nichts anderes als die endgültige Trennung dieses immer noch stofflich gedachten Seelengeistes von seinem Wohnsitz, wodurch der Körper als etwas gänzlich Unbelebtes, als „Leiche" zurückbleibt, dem überhaupt nichts Persönliches mehr anhaftet. Der Seelengeist selbst aber führt sein eigenes Leben auf Grund einer Seelenwanderung oder Metempsychose durch Eintritt in einen neuen Körper im Diesseits oder sonstwo und sonstwie in einem Jenseits weiter.

Merkwürdig verflochten ist mit der Ausbildung dieser Vorstellung des Seelengeistes bei den Griechen die Vorstellung des Daimon. Der hellenische Daimon besitzt in gleicher Weise für die Geschichte des menschlichen Gottesglaubens wie für die des menschlichen Seelenglaubens seine Bedeutung. Mit der Bestimmung des Daimon und seinem Verhältnis zur Psyche muß sich eine jede Untersuchung des hellenischen Seelenglaubens befassen. Die Vorstellung des Daimon suchte zuletzt Martin P. Nilsson, Daimon, Gudemagter og Psykologi hos Homer (Kopenhagen 1918; Archiv für Religionsw. XXII 1924 S. 363ff.) durch die Heranziehung des religionsgeschichtlichen Begriffes einer „supranormalen Kraft", des melanesischen Mana, des irokesischen Orenda usw. aufzuhellen. Aber hier gilt das nämliche, was gegen die allzu unvermittelte Bezugsetzung der hellenischen Psyche auf ethnologische Theorien eingangs über den Seelenglauben gesagt wurde. Die Aufmerksamkeit kann von den eigentlichen Besonderheiten der hellenischen Entwicklung allzu leicht abgelenkt werden.

Für den Werdegang der menschlichen Seelenvorstellungen zum ausgebildeten Animismus hin soll der Primat des Hellenischen jetzt als eine Möglichkeit hingestellt werden; nur als eine Möglichkeit, aber von dieser Möglichkeit muß und darf hier gesprochen werden, weil die Schrift im Versuche zweier Beweise aufgeht: erstlich in dem, daß der Seelenglaube der in gewisser Weise hoch entwickelten Kultur des homerischen Zeitalters noch nicht zur animistischen Seelenvorstellung der soeben bezeichneten Art gelangt ist; zweitens in dem, daß aus der besonderen Lage und Formung des homerischen Seelenglaubens jene animistische Seelenvorstellung organisch sich entwickelt hat. Diesem Animismus aber, dem hellenischen Psyche-Glauben, ist der Siegeszug durch die Welt beschieden gewesen. Dieser Dualismus eines lebendigen Körpers und eines von der körperlichen Belebtheit geschiedenen unsterblichen Seelengeistes ist den mittelalterlichen Völkern durch das Christentum gebracht worden und ist dadurch der modernen Kultur gegenwärtig. In dieser animistischen Seelenvorstellung befangen hat selbst die moderne Völkerkunde ihre Fragen an die Primitiven gestellt, deren Seelenglaube vielleicht öfter, als man geahnt hat, durch Islam und Mission bereits ergriffen war.

So möchte es auf der Hand liegen, welche Bedeutung für die Gesamtgeschichte des menschlichen Seelenglaubens der Klärung des homerischen Problems zukommt. Sobald hier ein sicherer Orientierungspunkt gewon-

nen ist, ordnen sich überhaupt leichter die geschichtlichen Grundzüge menschlicher Seelenvorstellungen. Nicht anders kann Licht auf dieses Gebiet fallen, das als eigentliches Glaubensgebiet systematischen Einteilungsversuchen philosophischer Vernunft sich entzieht.

Noch gewagter als durch den reinen Gebrauch philosophischer Vernunft wäre es, in die menschlichen Seelenvorstellungen dadurch Ordnung bringen zu wollen, daß den verschiedenen Urerlebnissen nachgegangen wird. So hat beispielsweise Otto in der erwähnten Schrift „Die Manen" das Urerlebnis des allgemein menschlichen Gespensterglaubens ergründen wollen, wobei er in spiritistischen Erscheinungen und Wundergeschichten unsicherer Verbürgung allzusehr verweilte. Demgegenüber wird hier der Weg vorgezogen, angesichts der mannigfachen Formen des Seelenglaubens die gewiß reizvolle Frage nach dem Grunderlebnis der einen oder anderen Form zurückzustellen, weil man hieran doch nur tastend herankommt. Soll das Urerlebnis als subjektiver Vorstellungs- und Affektgehalt primitiver Menschheit bestimmt werden, so wird künstlich-logische Zurechtlegung ebensooft in die Irre gehen, wie zuversichtliche Intuition gefühlsmäßiger Einstellung in Einseitigkeiten enden.

Erst nachdem die geschichtliche Tatsache einer Glaubensform durch Riten, Sitten, Gebräuche oder literarische Aussage oder sonstwie urkundlich feststeht, kann die Beziehung auf das Erlebnis positiv zur Klärung des Entwicklungsbildes beitragen, besonders Zweifel beheben, ob eine kontaminierte oder eine ursprüngliche Glaubensform vorliegt. Solch letztere muß allerdings in der notwendigen Bedingtheit natürlicher Geschehnisse unmittelbar wurzeln. Bei möglichst vollständiger Heranziehung der Erlebnisse als Anlässe zur Entstehung von Seelenglauben sind nicht nur Tod, Ohnmacht, Schlaf, Traum, sondern auch andere natürliche Gegebenheiten, wie Schatten, Atmung und sonstige Funktionen des Organismus, sowie dessen ganze Wechselwirkung mit der Natur zu bedenken.

Eine systematische Ordnung der Formen des Seelenglaubens läßt sich aber auf Grund der Erlebnisse auch darum nicht gewinnen, weil die Erlebnisse mehrdeutig sind. Das Todeserlebnis, das Schlaf- und Traumerlebnis usw. lösen auf verschiedenen Kulturstufen verschiedene Vorstellungen aus. So muß die historische Erfassung des hellenischen Mythos Mittelpunkt der Ordnung werden, um die vieltausendjährige Kulturerscheinung des menschlichen Seelenglaubens pragmatisch zu verstehen. Große Kreise treten auseinander, der Glaube an den Lebenden Leichnam, die Gespensterfurcht, der Glaube an die Lebensseele, der Seelenablösungs- und der Verwandlungsglaube. Was die homerische Psyche einem jeden dieser geschichtlich in aller Menschheit wirklichen Kreise verdankt, ist auszumachen, um dann die animistische Entwicklung über Homer hinaus zu kennzeichnen. Nichts als der kulturgeschichtliche Umblick verbürgt das Vorhandensein jener Kreise und die vollständige Heranziehung aller vorhandenen.

I. Psyche als Lebender Leichnam

1. Apollodors Auffassung der homerischen Hadeswesen

Der Sinn des Wortes *ψυχή* ist bei Homer an einer ganzen Reihe von Stellen umstritten. In drei Gruppen läßt sich der gesamte Gebrauch des Wortes im Epos einteilen. Erstens bedeutet *ψυχή* die Hadeswesen, denen Odysseus auf seiner Unterweltsfahrt begegnet, zweitens abstrakt „Leben" und drittens — hier aber beginnen die Zweifel, denn die dritte Gruppe wird neuerdings auf die beiden andern aufgeteilt — steht als Bedeutung von *ψυχή* auch die Seele des Lebendigen zur Erörterung, nicht zwar als Summe und Trägerin des geistigen Innenlebens, wohl aber als eine Art animaler Seele, als ein eigenes Wesen, das zu Lebzeiten des Menschen in seinem Innern haust.

Um das Sicherste vorwegzunehmen, so sondert sich deutlich der Gebrauch ab, der in der großen und kleinen Nekyia der Odyssee Buch XI und XXIV 1—204 vorkommt, wozu in der Ilias die Erscheinung der Psyche des Patroklos im Traume des Achilleus tritt: XXIII 62—107 (221). Hier bedeutet *ψυχή* ein „Anderes Ich", das nach dem Tode des Menschen entsteht; dasselbe ist von dem besten Religionshistoriker der Antike, dem Athener Apollodor, in einer Ausführung gekennzeichnet, die uns der Neuplatoniker Porphyrios im Werke *Περὶ Στυγός* bei Stobaeus, Anthologium I 49, 50 S. 420 Wachsmuth erhalten hat. Apollodor zitiert hier zuerst die von Homer einem Hadeswesen selber, nämlich der Mutter des Odysseus in den Mund gelegte Bestimmung seiner Natur, in der diese ihrem Sohne die Unmöglichkeit erklärt, daß er sie umarme, Od. XI 217ff.:

οὔ τί σε Περσεφόνεια Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει,
ἀλλ᾽ αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνῃσιν
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δάμναθ᾽, ἐπεί κεν πρῶτα λίπῃ λευκὰ ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ᾽ ἠύτ᾽ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

Ach, sie täuschet dich nicht, Zeus' Tochter Persephoneia.
Sondern so ist das Los der Menschen, wann sie gestorben.
Denn nicht Fleisch und Gebein wird mehr durch Sehnen verbunden,
Sondern dies alles bezwingt gewaltig lodernden Feuers
Wut, sobald das Leben die weißen Gebeine verlassen;
Doch die Seele entfliegt wie ein Traum von hinnen entflatternd[1]).

[1]) Über das Verhältnis der Begriffe „Leben" und „Seele", *θυμός* und *ψυχή* an dieser Stelle s. III 6 S. 60. Voß übersetzt „Geist" und „Seele", Finsler-Tièche, Homer I 2[3] (1924) S. 223 läßt in der Wiedergabe die Termini Thymós und Psyché stehen. *θυμός* bedeutet hier „Leben", freilich nicht nur das animale (wie sonst *ψυχή*), sondern zugleich auch das bewußte.

Darauf fährt Apollodor fort: „Die *ψυχαί* denkt Homer sich als *εἴδωλα* (Bilder), ähnlich denen, wie sie in Spiegeln erscheinen oder in Gewässern sich zeigen; diese geben uns vollkommen auch in allen unseren Bewegungen wieder, besitzen indes keine harte Substanz, die sich anfassen oder berühren ließe. Darum nennt Homer die *ψυχαί* auch die Bilder verblichener Menschen [Od. XI 476 *βροτῶν εἴδωλα καμόντων*[1])]."

2. Die homerischen Namen für die Jenseitswesen

Wie ordnet die gegenwärtige Wissenschaft, Volkskunde, Völkerpsychologie, Religionsgeschichte und Philologie, diese homerischen Hadeswesen ein? Synonym wird in der Nekyia für dieselbe Sache neben *ψυχαί* und *εἴδωλα* noch „Schatten" *σκιαί* und „Leichen" *νέκυες, νεκροί* gebraucht[2]). Außerdem redet Odysseus im Hades die Toten einfach mit dem Namen an, den sie im Diesseits führten. Freilich abgesehen von der Anrede wird von den im Hades weilenden Toten, obschon sie individuell die Fortsetzer der irdischen Individualitäten sind, nicht einfach mit dem Eigennamen gesprochen, sondern zum Namen im Genetiv tritt *ψυχή* hinzu: Od. XI 387 *ψυχὴ Ἀγαμέμνονος*. Von Sterbenden heißt es unterschiedslos, sie selber gehen zum Hades: Il. XI 262 *Ἀντήνορος υἷες ... ἔδυν δόμον Ἄιδος εἴσω* (Antenors Söhne sanken hinein in die Behausung des Hades), oder die Psyche: Il. VII 330 *ψυχαὶ δ' Ἀιδόσδε κατῆλθον* (die Seelen aber gelangten zum Hades).

Den Gebrauch des Eigennamens im homerischen Seelen- und Jenseitsglauben findet man bei Naegelsbach-Autenrieth, Homerische Theologie [2] (1861) S. 382 und bei E. Rohde, Psyche [3] (1903) I 5, 2 genau festgestellt. *σκιή*, Schatten, ist bei Homer kein gewöhnlicher Name für die Hadeswesen in der Weise wie etwa *umbra* bei den römischen Dichtern; es kommt nur zweimal vor, um eine besondere Möglichkeit in ihrer Vorstellung zu verbildlichen: im Gegensatze zu der Psyche des Sehers Teiresias, dem *φρένες ἔμπεδοι*, d. h. dauerndes Bewußtsein (s. IV 4 S. 95) von Persephone gelassen ist, heißt es von den sonstigen Toten Od. X 495 *τοὶ δὲ σκιαὶ ἀίσσουσιν* „die andern sind flatternde Schatten". Mit der zweiten Stelle steht es ähnlich: als die Psyche der Mutter des Odysseus sich der Umarmung des Sohnes dreimal entzieht, wird diese Fähigkeit der Toten mit Hinweis auf den Schatten, wie übrigens zugleich auch auf den Traum erklärt: Od. XI 207 *τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν ἴκελον σκιῇ ἢ καὶ ὀνείρῳ ἔπτατο* „Dreimal entschwebte sie leicht wie ein Schatten oder ein Traumbild meinen Händen."

---

[1]) Über die Bezeichnung *καμόντες* für die Toten, die irrig bislang als „euphemistische" erklärt wird, s. IV 3 S. 92.

[2]) *ἔνεροι* „Unterirdische" (*inferi*) kommt nur in der Ilias vor und nur zur Bezeichnung des Hades als Fürsten der Unterirdischen XV 188 *Ἄϊδης ἐνέροισι ἀνάσσων* XX 61 *ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς*. *ἔνεροι* geht also nicht nur auf Seelen, sondern auch auf Götter und Dämonen der Unterwelt.

Auch das Wort *εἴδωλον* ist nicht überall, wo es im Seelen- und Jenseitsglauben bei Homer vorkommt, eine schlechthinige Benennung der Toten. So bedeutet es in der Szene des Odysseus mit seiner Mutter speziell „Trugbild": XI 213 *ἦ τί μοι εἴδωλον τόδ' ἀγαυὴ Περσεφόνεια ὤτρυνεν;* „Oder was für ein Trugbild entsendete Persephoneia mir, die furchtbare?" In bezug auf den mannigfaltigen Gebrauch von *εἴδωλον* bei Homer genüge es zuvörderst, an die Feststellung von A. Koerte, Realenc. d. kl. Altertumsw. V 2084 s. v. *Εἴδωλον* zu erinnern: *εἴδωλον* ist in den homerischen Gedichten keineswegs die vorherrschende Bezeichnung der abgeschiedenen Seelen. Es begegnet erstlich in der Phrase *εἴδωλα καμόντων*, und zwar nicht einmal allein gesetzt, sondern nur in der Rolle einer erläuternden Apposition zu *ψυχαί* Il. XXIII 72 *τῆλέ μ' ἐέργουσιν ψυχαί, εἴδωλα καμόντων* „fern mich scheuchen die Seelen hinweg, die Gebilde der Toten", und ebenso Od. XXIV 14 in der kleinen Nekyia; alsdann in derselben Phrase als Apposition zu *νεκροί* in der großen Nekyia Od. XI 476 *ἔνθα τε νεκροὶ ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἴδωλα καμόντων* „wo Tote nichtig und sinnlos wohnen, die Bilder gestorbener Menschen". Außerdem findet es sich in der Elpenor-Szene Od. XI 83 *εἴδωλον ... ἑταίρου* „das Gebild des Gefährten" mit dem Genetiv der Person. Absolut begegnet es, abgesehen von jener Stelle XI 213, wo es in der Bedeutung „Trugbild" steht, nur einmal, nämlich in der Traumszene der Ilias verbunden mit *ψυχή* Il. XXIII 104 *ψυχὴ καὶ εἴδωλον* „Seel' und Schattengebild" (*Voss*). Hinzu kommt freilich noch ein absoluter Gebrauch in der orphischen Interpolation der großen Nekyia Od. XI 602, wo es zur Bezeichnung des Herakles im Hades im Gegensatz zum wirklichen Herakles im Olympos dient, und der gleichfalls absolute Gebrauch bei dem Schauen eines gespenstischen Geistertreibens Od. XX 355, das der Seher Theoklymenos erlebt; auf den absoluten Gebrauch an diesen beiden letzteren Stellen ist unter V Psyche als Seelengeist 2 S. 105 zurückzukommen.

Zu der gangbarsten Bezeichnung der Hadeswesen *ψυχή* tritt *νέκυς, νεκρός* „Leichnam" als nächstdem geläufigster Seelenname. *νέκυς* und *νεκρός* bedeuten im Epos erstens „Leichnam", zumeist die Opfer des Schlachtfeldes, zweitens die Verstorbenen als Bewohner der Unterwelt. Nicht jedoch wird, während die Beziehung auf den Kadaver oder den Hades fehlt, von einem der Erinnerung schlechthin gegenwärtigen Verstorbenen mit *νέκυς* oder *νεκρός* gesprochen. Die unterschiedliche Wiedergabe der homerischen *νέκυες, νεκροί*, wenn es sich um Hadeswesen und nicht um Leichen handelt, mit „Toten", „Abgeschiedenen" statt gleichfalls mit „Leichen", kann die sinnliche Vergegenwärtigung dessen, was Homer mit seinen Hadeswesen meint, beeinträchtigen. Denn mit den allgemeinen Begriffen „Verstorbene", „Abgeschiedene" und den entsprechenden der alten wie der modernen Kultursprachen verknüpft sich leicht fortgeschrittener Seelenglaube. Mit diesen allgemeineren Bezeichnungen wird überhaupt nichts über die Art des

Seelenglaubens ausgesagt, während der Name *νέκυες, νεκροί* den Charakter der Hadeswesen nach gewisser Richtung hin bestimmt. Ein allgemein als „tot" oder „verstorben" Bezeichneter braucht nicht als Anderes Ich des Lebenden im Hades weiterbestehend gedacht zu werden; er kann auch nach griechischem Heroenglauben als Seelenschlange bzw. Seelenvogel oder bei höherer Entwicklung des Seelenglaubens als verklärter Geist auf den Inseln der Seligen gedacht sein; er braucht auch überhaupt nicht als weiterlebend vorgestellt zu werden, während die Bezeichnung *νέκυς, νεκρός* die Beziehung auf die Leiche, wie sie war und ist, aufrechterhält.

3. Bedeutungswandel der Begriffe Leiche, Leib und Seele

Freilich würde bei der Wiedergabe der *νέκυες, νεκροί* des homerischen Hades mit „Leichen" andrerseits dem Umstande nicht Rechnung getragen, daß auch der Begriff „Leiche" sich mit der Entwicklung des menschlichen Seelenglaubens verändert hat, um in einen kontradiktorischen Gegensatz zum Begriffe „Leben" zu gelangen. Solcher Gegensatz zwischen den Vorstellungen „Leben" und „Leiche" ist aber an sich nicht ursprünglich, weil die Leiche, soweit der Wortbegriff auf der sinnlichen Anschauung und nicht auf Reflexion beruht, immer noch mit Veränderungs- und auch Bewegungsfähigkeit begabt gedacht wird, die nur augenblicklich oder schließlich auch auf lange als versteckt gilt. Auch die homerische Kultur hat den Gegensatz der „Leiche" zum „Leben" noch nicht klar herausgearbeitet; dies erkennt man am ehesten aus der Erörterung über die epische Bedeutung des Wortes *σῶμα*, das im späteren Griechisch vom lebendigen Leibe regelmäßig gebraucht wird, aber nach des alexandrinischen Homerexegeten Aristarch Beobachtung im Epos nur vom Leichnam bzw. dem Tieraas gesagt ist. Vom lebenden Körper steht *δέμας* „Gestalt" (K. Lehrs, De Aristarchi studiis Homericis[2] 1865 S. 86).

Trotz dieser Beobachtung Aristarchs ist nun aber unter den 8 Stellen, wo bei Homer *σῶμα* vorkommt (Il. III 23 VII 79 XVIII 161 XXII 342 XXIII 169 Od. XI 53 XII 67 XXIV 187), fraglos eine Il. III 23, wo *σῶμα* ein lebendes Tier bezeichnet (vgl. R. Hirzel, Die Person, Sitzungsb. d. bayer. Akad. phil. Kl. 1914, 10. Abh. S. 6f.). *σῶμα* hat, wie der spätere Verlauf seiner Wortgeschichte beweist, an sich die Neigung, den lebendigen Körper auszudrücken; in der Tragödie steht es im Sinne von „Person" (Hirzel S. 8ff.). So lehrt in Wahrheit uns die Betrachtung des homerischen *σῶμα*, daß der Begriff „Leiche" bei Homer noch ein anderer war als später. Wenn Hektor Il. VII 79 sagt, daß der etwaige Sieger im Zweikampf seine Rüstung behalten möge, aber sein *σῶμα* den Troern herausgeben solle, damit er nach dem Tode des Scheiterhaufens teilhaftig werde, so ist vielleicht dies *σῶμα* eben für Hektor auch noch seine Person. Entscheidendes hierüber unter IV 2 Der Gegensatz von

ψυχή und *αὐτός* beim Tode S. 82ff. Den homerischen Griechen war die Leiche als etwas ganz Unbeseeltes und Unlebendiges ein völlig unmöglicher Gedanke.

Demnach besitzt der Terminus, den Sagenforschung und Ethnologie unlängst gebildet haben, der Lebende Leichnam, auch für Homer Berechtigung. Aus diesem Vorstellungskreis heraus führen die homerischen Hadeswesen, obschon sie eigentlich Idole und flatternde Gestalten sind, jenen Namen „Leichnam" *νέκυς, νεκρός* dennoch gleichfalls mit Recht. Erst als in der späteren Entwicklung des Seelenglaubens sich „Seele" als unkörperliche Ursache des Lebens auf Grund kausalen Denkens vom Lebewesen selber und der sinnlich merkbaren Lebendigkeit (Puls, Atmung), die diesem innewohnt, begrifflich geschieden hatte und der Tod nicht mehr als Spaltung und Scheidung von Gleichartigem gefaßt wurde, sondern als Auseinanderfallen des Menschen in lebendigen Geist und völlig leblosen Stoff, setzte sich der Begriff „Leiche" als gänzlich unbelebter Kadaver im Gegensatz zum „lebendigen Körper" durch.

Wichtigstes Erfordernis bei der Ergründung eines früheren Seelenglaubens und der mit ihm verbundenen früheren Kulturstufen ist es, darauf zu sehen, ob die aus dem kausalen Denken entstandenen Reflexionsbegriffe für jene Kulturstufe bereits gelten. Diese Aufmerksamkeit hat nicht nur auf den materialen Inhalt der Reflexionsbegriffe zu achten, um über das Werden der Wortbegriffe, wie im vorliegenden Falle über „Seele", „Körper", „Leiche" ins reine zu kommen, sondern das Problem besteht auch in bezug auf die Formen des Denkens selber. Durch neuere Erörterungen, solche wie E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (Studien der Bibliothek Warburg I 1922) und im Anschluß daran C. Meinhof, Bericht über afrikanische Religionen (Archiv f. Religionsw. XXII 1924 S. 176ff.), erübrigt sich eine umständlichere Grundlegung dieser Problematik, die an Einzelfällen unten sich noch öfters verdeutlichen wird. Dem rationalen und kausalen Denken voraufliegende Denkformen und Stufen des menschlichen Vorstellungslebens gilt es zu berücksichtigen.

Gänzlich unmöglich ist es demnach, eine Untersuchung über den Seelenglauben des homerischen Epos mit einer Definition des Begriffes „Seele" zu beginnen, oder auch nur eine solche Definition unwillkürlich hinzunehmen oder vorauszusetzen, wie sie etwa das klassische Werk über den Seelenglauben der Griechen E. Rohde, Psyche I³ 45, 1 voraussetzt: „Wenn unter ‚Seele' ein Etwas verstanden wird — wie es doch in volkstümlicher Psychologie verstanden werden muß —, das zu dem Leibe und seinen Kräften als ein Anderes selbständig hinzutritt, sich im Leibe selbständig behauptet, nach dem Tode des Leibes (mit dem es nicht unauflöslich verknüpft war) sich selbständig abtrennt und entfernt." Rohde bezieht sich S. 6 auf die Seelenlehre Herbert Spencers, nach der die Beobachtung der Unterschiede zwischen Leben und Tod, Leben und Ohnmacht, Leben und Schlaf, den primitiven Begriff

der Seele zuerst erzeugt hat. Hinzu kommen freilich noch entsprechend jener Seelenlehre Spencers für Rohde, um die homerische Psyche-Vorstellung zu vollenden, die subjektiven Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens im Traume und in der Ekstase, von denen jedoch im hellenischen Epos selber nirgends die Rede ist, und die auch bereits eine Heranziehung der inneren Selbstbeobachtung zur Bildung des Seelenbegriffs in sich schließen.

Nur ganz im allgemeinen mag von Anfang an auf die Frage nach Sinn, Herkunft und Entwicklungsrichtung des Seelenbegriffs die Sphäre seines Ursprungs bezeichnet werden, damit seiner völlig ungeschichtlichen Gleichsetzung mit der Bewußtheit und den bewußten Vorgängen vorgebeugt wird. Über die Beobachtung der Unterschiede zwischen Leben und Tod, Bewußtheit und Ohnmacht, Wachen und Schlaf hinaus ist die spontane Bewegungsfähigkeit überhaupt das allgemeinste Merkmal des Seelischen. Wo diese *ἀρχὴ κινήσεως* stattfindet, wie Platon den primitiven Befund volkstümlicher Beobachtung im Phaidros S. 245 in Worte faßt, hat der Hellene jederzeit von „Seele" *ψυχή* gesprochen. „Den Ursprung des Begriffes der Seele haben wir in dem Rätsel des Lebens zu sehen. Der Unterschied zwischen dem Belebten und dem Unbelebten ist zweifellos ... ein ursprünglicher und außerordentlich eindrucksvoller. Er haftet an dem Merkmal, daß als belebt uns dasjenige entgegentritt, was sich bewegt, ohne daß diese Bewegung sich als die Fortsetzung einer anderen Bewegung darstellt. Das Unbelebte und Tote wird bewegt, indem sich ihm die Bewegung eines Anderen mitteilt. Das Belebte dagegen hat die Fähigkeit ursprünglicher Eigenbewegung" (W. Windelband, Einleitung in die Philosophie 1914 S. 115). Im Hinblick auf das Ineinanderfließen von animaler und pflanzlicher Lebendigkeit und die reflektorische Veränderung animaler Wesen ohne Raumveränderung ist aber der Begriff der spontanen Bewegung in dieser Feststellung zu dem der spontanen Veränderung zu erweitern.

„Seele" wird man demnach geeigneterweise in der geschichtlichen Untersuchung alles nennen, was irgendwie als Entwicklungsfaktor für den heutigen Vorstellungskreis des menschlichen Seelenglaubens entscheidend in Betracht kommt. Wenn eine jede, selbst die latente Befähigung zu spontaner Bewegung und Veränderung als „Seele" angesprochen werden muß, so gehört hierher auch der Lebende Leichnam, der Begriff, dessen Paradoxie zur Besinnung auf die geschichtlich bedingte Gebrauchsweise der Begriffe Leib, Seele und Leiche zuerst herausforderte. Der Nachwirkung der Vorstellungswelt des Lebenden Leichnams im hellenischen Epos nachzuspüren, dazu gibt zunächst Veranlassung die Homer geläufige Bezeichnung der Hadeswesen mit dem Worte „Leichen". *νέκυς, νεκρός* wird für die Seelen der Unterwelt ohne weiteres in absolutem Gebrauche gesetzt, Od. XI 26 *χοὴν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσιν* (Sühneopfer goß ich für alle Totenwesen), ebd. 34 *ἔθνεα νεκρῶν ἐλλισσάμην* (die Leichenvölker der Toten sühnte ich flehend), nicht anders,

als diese Wörter absolut vom Leichnam gebraucht werden: Il. XVII 275 *νεκρὸν δὲ προλιπόντες* (den Leichnam aber verlassend), ebd. 277 *ἀλλὰ νέκυν ἐρύοντο* (aber sie zogen die Leiche). Es treten auch Epitheta hinzu, die den Begriff weiter veranschaulichen: Od. XI 147 *ὅν τινα μέν κεν ἐᾷς νεκύων κατατεθνειώτων αἵματος ἆσσον ἴμεν* (welcher du jetzo erlaubst der abgeschiedenen Leichen, sich dem Blute zu nahen), ebd. 491 *ἦ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισι ἀνάσσειν* (als die ganze Schar der Totengerippe beherrschen), ebenso wie die auf dem Kampffelde umherliegenden Leichen solche Epitheta erhalten: Il. VI 71 *νεκροὺς ἅμ πεδίον συλήσετε τεθνηῶτας* (die verblichenen Leichen im Felde könnt ihr berauben), Od. XXII 401 *Ὀδυσῆα μετὰ κταμένοισι νέκυσσιν* (Odysseus umringt von den Leichen Erschlagner). Ähnlich wie solche Epitheta wirkt der Ausdruck Od. X 521 (ebd. 536 XI 29; 49) *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* (der Leichen kraftlose Häupter). Was freilich den Ausdruck Od. XI 37 und 541 *ψυχαὶ νεκύων κατατεθνειώτων* (die Seelen der abgeschiedenen Totenwesen) angeht, so ist hier auch im Wortausdruck jener unbewußte Nachklang der Lebenden-Leichnam-Vorstellung mit dem reineren Psycheglauben Homers verschmolzen.

4. Rudimentärer Präanimismus im homerischen Totenglauben

Noch entschiedener als die Namen der Hadesseele deuten Bräuche bei Homer auf das Vorhandensein des Lebenden Leichnams hin. Im ältesten Teile der großen Nekyia findet sich ein Stück, das schon bei den alexandrinischen Grammatikern beanstandet wurde; dem ersten großen Homerkritiker Zenodot schien es von dem gewöhnlichen Seelenglauben Homers abweichende Verse: 38—43 zu enthalten. Hier drängen sich die „Leichen" nach dem Opferblute, das Odysseus in eine Grube goß, und diese Seelen erscheinen in Gestalten, wie sie der Tod überfiel: „aufblühende Mädchen im jungen Grame verloren", „kriegerschlagene Männer mit blutbesudelter Rüstung". Die Erscheinung dieser Seelen weicht also der Art nach ab von der gewöhnlichen Erscheinung der Hadesseelen in der Nekyia, wie z. B. der Seele des Agamemnon, von dem Odysseus die Möglichkeit in Betracht zieht, daß er ertrunken sei (XI 399f.), oder der des Achilleus. Diese erblickt Odysseus so, wie er die Menschen im täglichen Leben zu sehen gewohnt war, aber nicht als schreckhaft entstellte Leichen. Auch im Traume der Ilias XXIII 63ff. sieht Achilleus den Patroklos ja nicht als Lebenden Leichnam, sondern wie er ihn täglich zu sehen pflegte (v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer 1916 S. 109).

Die Voraussetzung jener oben bezeichneten Vorstellung nun aber und jenes rituellen Blutgenusses der Toten ist der Glaube an den Lebenden Leichnam. Die gesamten Riten desselben sind aus der ägyptischen Kultur und der dortigen Mumifizierung der Leichen am bekanntesten; vgl. A. Wiedemann, Der lebende Leichnam im Glauben der alten Ägypter (Zeitschrift für rhein. u. westfäl. Volkskunde 1917). Aber auch

die germanische Altertumskunde verfolgt diesen Glauben und die aus ihm stammenden Bräuche in weitem Ausmaße: G. Neckel, Walhall (1913) S. 37ff.; H. Schreuer, Das Recht der Toten (Zeitschrift f. vergl. Rechtsw. XXXIII 1915 S. 333f. u. XXXIV 1ff.); E. Mogk, Altgermanische Spukgeschichten (Neue Jahrb. XLIII 1919 S. 103ff.); H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur (1921); Fr. Ranke, Die deutschen Volkssagen[2] (1924) S. 52ff.; 279.

Eine vielfach sich aufdrängende Erkenntnis bei der Erforschung des Lebenden Leichnams ist es, daß dieser Glaube, wo immer er bislang gefunden worden ist, doch nicht ausschließlich den jeweiligen Seelenglauben beherrscht. Es ist vielmehr eine weitgehende Vermischung mit entwickelterem Seelenglauben eingetreten, wie für die deutschen volkstümlichen Seelengeschichten Ranke a. a. O. S. 52 es ausgesprochen hat, abgesehen davon, daß innerhalb des sog. Präanimismus selber es verschiedene Schattierungen gibt. Die spukhaft herumwandelnde Leiche braucht angesichts des unter II zu besprechenden Gespensterglaubens nirgends alleinige Vorstufe des höherentwickelten Seelenglaubens gewesen zu sein, und andrerseits ist es auch nicht so, daß diese ganze präanimistische Einstellung in aufgeklärteren Epochen und entwickelterer Religiosität gänzlich verscheucht wäre und dort nur als Fossil sich entdecken ließe. Zwar ist dem naiven Charakter dieses Glaubens an den Lebenden Leichnam gemäß, der vergleichsweise am wenigsten logischer Schlußtätigkeit bedarf, eigentlich allgemein angenommen und findet es auch aus dem Verlauf dieser Untersuchung Bekräftigung, daß er sogar innerhalb des Präanimismus an den Anfang der Seelenvorstellungen gehört. Aber die der Todesbeobachtung folgenden spukhaften Erlebnisse, die zu seiner Entstehung anzusetzen notwendig sind, und die weniger in ihrer subjektiven Natur als eben in ihrer Verdichtung zum Glauben an den Lebenden Leichnam der wissenschaftlichen Forschung faßbar werden, sind nicht mit bestimmter Frühzeit notwendig verbunden. Sie begegnen auch in entwickelterer Menschheit; aus der antiken Reflexionskultur hat Wundergeschichten von wiederkehrenden Toten P. Wendland, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univ. zu Breslau (Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde XIII u. XIV 1911) S. 33ff. gesammelt. Hierher gehört die von Goethe benutzte Fabel der Braut von Korinth. Selbst die christliche Anschauung, daß in wirklichen, wenn schon in verklärten Leibern die Toten auferstehen, wie sie der merkwürdig gemischte Seelenglaube dieser Dogmatik bietet, zieht aus der Vorstellung des Lebenden Leichnams Nahrung[1]).

[1]) Ohne rechte Würdigung dieses Sachverhaltes bestreitet Wilamowitz, Platon I (1919) S. 336 dem christlichen Dogma von der Auferstehung des Fleisches die Entstehung aus einem „wirklichen Mythus"; es sei aus „einer paulinischen Verlegenheitsausrede entstanden" und „eine von der Not abgerungene Konsequenzmacherei". Die Folge sei Verehrung von Knochen und Moder, „die sich um einzelne Stückchen des verfaulten Kadavers" kümmere.

Nach alledem brauchen im hellenischen Epos an sich nicht gerade die ältesten Teile Lebenden-Leichnam-Glauben zu enthalten. Die Aussichtslosigkeit wächst, daß die literarische Kritik über die Entstehungsfragen von Ilias und Odyssee zu größerer Übereinstimmung auch nur im Wichtigsten gelangt; aber die Erforschung des homerischen Seelenglaubens hängt von dieser Kritik nicht unbedingt ab. In jüngeren Partien kann alter Glaube, bei bestimmter Gelegenheit im Rudiment verwandt, auftauchen; umgekehrt waren ältere Partien in Glaubensanschauungen vor Modernisierung nicht geschützt. Rohdes Eindruck ist es z. B. gewesen, daß die ältesten Teile der Ilias am festesten in relativ modernem Seelenglauben ständen (Kl. Schriften II S. 266).

Indes trifft es sich trotz dieses Sachverhaltes und trotz der bei Homer, wie sonst überall, zu erwartenden Zusammenschmelzung ursprünglich verschiedener Vorstellungen, daß eine Stelle wie diejenige zu Anfang der Nekyia mit Recht der Homerkritik aus kompositionellen Gründen als zum Kern der Nekyia gehörig gilt, und daß hier der überwundene Seelenglaube mit starken Akzenten hervorbricht. Die Teiresiasszene und das Bluttrinken der Mutter des Odysseus, Antikleia, gehört zum älteren Sagenstoff der Odyssee; hieran zweifelt keiner, wennschon die Partie verschieden abgegrenzt wird, die durch das Trinken des Opferblutes gekennzeichnet ist. Nur diese Abgrenzung betrifft der Gegensatz zwischen E. Rohde, Nekyia (Kl. Schriften II S. 255ff.) zu Wilamowitz und Ed. Meyer, während nach anderer, von R. Ganschinietz, Realenc. f. d. kl. Altertumsw. X s. v. Katabasis Sp. 2405ff. gebuchter Literatur auch E. Bethe, Homer II (1922) S. 134 Teiresias und Antikleia für den ursprünglichen Kern der Nekyia erklärt. Der Gesamteindruck, daß bei den Seelenvorstellungen gerade dieses Teiles der Nekyia der durch Ägyptologie und Germanistik festgestellte Glaube an den Lebenden Leichnam mitspielt, hat sich neuerdings mehreren Forschern aufgedrängt; so E. Samter, Volkskunde I. Homer (1923) S. 171, der Riten der Leichenverstümmelung in diesem Zusammenhang erörtert; so Fr. Bilabel, Philol. Wochenschr. XLII (1922) Sp. 373; so G. Finsler-Ed. Tièche, Homer I 2^3 (1924) S. 231. Finsler zieht auch mit Recht eine ganze Reihe von Bräuchen und Vorstellungen bei der Bestattung des Patroklos Il. XXIII in diesen Zusammenhang (S. 228ff.).

Versucht man weitere, bislang unbemerkte Spuren dieses präanimistischen Zauberglaubens vom Lebenden Leichnam, wenn auch nur in rudimentärer Verwendung bei Homer zu erkennen, so ist vor allem der grundsätzliche Gegensatz im Auge zu behalten, der diese Vorstellungsweise vom späteren Seelenglauben trennt. Logische Reflexion, daß beim Tode sich etwas bislang zum Menschen Gehöriges, gleichfalls Körperliches wie Atem oder Blut als Träger des Lebens nunmehr von ihm gelöst habe, um selbständig Seele und Jenseitswesen zu werden, findet nicht statt. Nicht einmal zum volkstümlichen Verwandlungsglauben der Hellenen, nach dem beim Tode der Mensch sich zum

Seelenwurme oder -vogel verwandelt, reicht die Spontaneität dieser Denkstufe.

Die Kehrseite solcher an den Schein des Augenblicks übermächtig gebundenen Einstellung liegt nun aber darin, daß auch kein logisches Gebot die Spukgestalt des Lebenden Leichnams in ihrem Auftreten nach dem Tode meistert und konsequent unter dem Bewußtsein hält, daß sie mit der bestatteten Leiche im Grabe identisch ist. So ist das Doppelgängertum, wie es bei Lebzeiten des Menschen dem primitiven Glauben fernliegt, nach dem Tode des Menschen unanstößig, ja dem doppelten sinnlichen Eindruck der bestatteten Leiche und des Totenspuks entsprechend eigentlich natürlich. Mit gutem Grunde hat darum W. F. Otto, Die Manen (1923) S. 42 einen Zug wie denjenigen, daß der Totenspuk die eigene Leiche betrachtet, unter Kritik H. Naumanns, der hier Vermischung des präanimistischen und animistischen Standpunktes erkennen wollte, der primitiven Einstellung für angemessen erklärt und S. 80 im Anschluß an Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (1912) die mentalité prélogique des Gedankens verteidigt, daß der Verstorbene fortgegangen ist — „nicht etwa ein Bestandteil von ihm, etwas noch so Essentielles, das in ihm gewohnt, sondern er selbst" —, während er dennoch in seiner wohlbekannten Gestalt allen sichtbar vor Augen liegt. Ein Nachhall dieser Einstellung begegnet sogar innerhalb des Verwandlungsglaubens auf den griechischen Totenreliefs, wo der Heros die Schlange füttert oder tränkt, die eigentlich nichts anderes als er selber ist (E. Küster, Die Schlange im griech. Seelenglauben, Religionsg. Vers. u. Vorarb. XIII 2, 1913, S. 81, 7). Auch bei Homer scheint mir das Unlogische und gerade darum echt Altertümliche eines solchen präanimistischen Doppelgängertums, wennschon unter der Hülle poetischer Zurechtmachung, gelegentlich faßbar zu sein; es sind zwei Zaubergeschichten, die zwar nicht den Tod, aber den Scheintod und den Schlaf betreffen, die hier in Betracht kommen. Auch Ohnmacht und Schlaf und das mit dem Schlafe verbundene Traumleben müssen auf der Stufe des Lebenden-Leichnam-Glaubens andere Vorstellungen als diejenigen des späteren Seelenglaubens erzeugt haben.

5. Auffassung der Ohnmacht als Zauber

In der *Διομήδους Ἀριστεία* wird dem Aineias von Diomedes Il. V 305ff. in einer altertümlichen Kampfesweise mit einem gewaltigen Feldsteine das Hüftgelenk zerschmettert, und er bricht ohnmächtig zusammen. Schließlich wird er nur dadurch gerettet, daß Apollon ihn selber in seinen Tempel auf Pergamos versetzt, während er auf dem Schlachtfelde ein Gebild (*εἴδωλον*) hinzaubert, „selbst dem Aineias gleich an Gestalt und jeglicher Rüstung", um das der Kampf weitergeht (V. 449f. *αὐτὰρ ὃ εἴδωλον τεῦξ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων αὐτῷ τ' Αἰνείᾳ ἴκελον καὶ τεύχεσι τοῖον*). Später nimmt dann Aineias V. 541ff. geheilt

wieder an der Schlacht teil. In diesem Eidolon haben F. Lillge, Komposition und poetische Technik der *Διομ. Ἀριστ.* (Abhandlung zum Jahresb. d. Neuen Gymn. in Bremen 1911) S. 50 und E. Bethe, Realenc. VII s. v. Helene Sp. 2833 lediglich ein Kunstmittel des Dichters erblicken wollen, der bei dem Zusammenarbeiten seiner verschiedenen Vorlagen sich ergebende Widersprüche in der Rolle des Aineias durch Einführung des Eidolon zu beheben versucht habe. Von diesem Eidolon behauptet Lillge: „Das ist eine keineswegs volkstümliche und ursprüngliche Vorstellungsweise, sondern eine künstliche, zu besonderem Zwecke in Szene gesetzte Umkehrung davon. Nach volkstümlichem Glauben verläßt gerade das *εἴδωλον* z. B. im Schlafe den Leib, und der Körper bleibt zurück, während hier der Körper entführt wird und das *εἴδωλον* an seiner Stelle bleibt. Das ist nichts anderes als eine echt rationalistische Hilfskonstruktion."

Die Unzulänglichkeit dieser Zurechtlegung erhellt bei der Frage: Warum erscheint in der Agenorszene Il. XXI 595ff., wo Agenor vor Achilleus ebenso wie in der *Διομ. Ἀριστ.* Aineias vor Diomedes von Apollon entrückt wird, kein *εἴδωλον*, sondern hält hier der Dichter es für richtig, in Agenors Gestalt Apollon selber auf den Plan zu rufen, daß er vor Achilleus fliehe, „der Ferntreffer, dem Agenor selber in allem gleichend" (V. 600 *αὐτῷ γὰρ ἑκάεργος Ἀγήνορι πάντα ἐοικώς*)? Agenor darf nicht bei seiner Ablenkung des Achilleus von den in die Stadt fliehenden Troern sein Leben einbüßen; nach dem epischen Kyklos nimmt er später wieder am Kampfe teil; die kleine Ilias (s. Dümmler, Realenc. I 775, 25), bzw. die Iliupersis (Frg. 13 Bethe, Homer II S. 180) lassen ihn erst von Neoptolemos getötet werden. Aber wenn auf eine Errettung Agenors vor Achilleus Ilias XXI gesonnen werden sollte und dazu der Gedanke wahrlich nahelag, daß Achilleus ein Trugbild des Agenor vom Tore hinweg bis zum Flusse verfolgt habe, so war doch für den epischen Dichter die Verwendung eines *εἴδωλον* als Doppelgänger hier unmöglich, weil er sich dabei keiner volkstümlichen Glaubensvorstellung bedienen konnte. Der bewußtlos daliegende Ohnmächtige konnte als *εἴδωλον* gefaßt werden, d. h. als einer, der seinen Doppelgänger hatte — aber nicht der mit hurtiger Bewegung fliehende Agenor. So handelt es sich also beim Aineias-Eidolon um keine rationelle Erfindung, sondern um die geschickte Benutzung einer älteren Auffassung der Ohnmacht.

Nach dem gewöhnlichen Seelenglauben Homers ist es bei der Ohnmacht das Leben (*ψυχή, θυμός, ἦτορ*), das den Menschen vorübergehend verläßt. Zwar wird dies nicht immer ausdrücklich ausgesprochen; so nicht bei dem Zustand des durch den Steinwurf des Aias betäubten und keuchenden Hektor (Il. XIV 438 XV 10), wohl aber bei der Ohnmacht der Andromache: Il. XXII 467 *ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν* (sie aber hauchte die Seele aus), des Sarpedon Il. V 696 *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή* (ihn aber verließ die Seele) und der des Laertes Od. XXIV 348

ἀποψύχοντα (die Seele aushauchend). Wie hier ψυχή, so wird gelegentlich auch θυμός gebraucht: Il. IV 524 (XIII 654) θυμὸν ἀποπνείων (das Leben aushauchend). Einmal steht ἦτορ Il. XV 252 φίλον ἄιον ἦτορ (ich war dabei, das liebe Leben auszuhauchen). Folkloristisch behandelt die Vorstellungsweise, daß bei der Ohnmacht die Seele als Hauch zeitweilig dem Menschen entfliegt, E. Samter, Volkskunde I. Homer (1923) S. 102ff.

Bei Aineias dagegen wird nur gesagt, daß seine Augen Nacht verhüllte (V. 310 ἀμφὶ δὲ ὄσσε κελαινὴ νὺξ ἐκάλυψεν). Es ist allerdings eine ganz unlogische, aber eben darum altertümliche Auffassung der Ohnmacht, daß der Betreffende, obwohl er sichtbar daliegt, sich zauberkräftig fortgemacht hat. Nur sein εἴδωλον, das gleichfalls Leib und Seele nach dumpfer Auffassung vereinigt läßt, ist vorhanden[1]).

Die beste Parallele für solche präanimistische Auffassung der Ohnmacht gibt das Germanische. Dort geht das präanimistische Doppelgängertum nicht nur auf den Tod, sondern auch auf den tiefen, todesähnlichen Schlaf, einen der Ohnmacht für den Seelenglauben nahe verwandten Zustand. Während die Menschen im festen Schlafe befangen liegen, haben sie als zauberische Doppelgänger den mythischen Totenwandlern entsprechend eine zweifache Existenz (E. Mogk bei Joh. Hoops, Reallexikon der germ. Altertumskunde IV, 1918/19, s. v. Seelenglaube Sp. 152).

Nicht einmal das von Bethe und Lillge mit dem Aineias-Eidolon in Vergleich gestellte Helene-Eidolon nachhomerischer Dichtung des Stesichoros, um das Achaier und Troer kämpfen, während Helena selber nach Ägypten entrückt ist, wird ausschließlich findiger Diaskeuastenarbeit reflektierender Dichtergilde entstammen: Über die Zauberkraft und Zauberkünste der Helena vgl. O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgesch. (1906) S. 163 u. 1270; K. Lehrs, Populäre Aufsätze[2] (1875) „Über die Darstellungen der Helena in der Sage und den Schriftwerken der Griechen". Helena wird schließlich nichts anderes zugeschrieben als die auch sonstigen Wunderpersonen der Sage teilhaftige Fähigkeit, ihre Erscheinung zu entsenden, d. h. doppelt, mit Leib und Seele doppelt vorhanden zu sein. Solchen altertümlichen, aber langhin wachen Glauben hat Rohde, Kl. Schr. II 281, 1 entwickelt; er entspricht der Stufe des Lebenden Leichnams, die vor der Trennung von Leib und Seele liegt.

[1]) Warum beim Erwachen aus der Ohnmacht nur θυμός, nicht ψυχή im Epos gebraucht wird, darüber beim Vergleich zwischen ψυχή und θυμός III 5 S. 54. Sonst ist von Ohnmacht, den Umständen nach weniger technisch, noch die Rede bei der todesähnlichen Erschöpfung des Odysseus anläßlich seiner Errettung aus dem Meere Od. V 456f. ὃ δ' ἄπνευστος καὶ ἄναυδος κεῖτ' ὀλιγηπελέων (der Stimme beraubt und des Atems sank er in Ohnmacht hin *Voss*), außerdem bei der Besiegung der Götter Ares und Aphrodite durch Athene Il. XXI 406 λῦσε δὲ γυῖα (und löst' ihm die Glieder *Voss*), 417 μόγις δ' ἐσαγείρετο θυμόν (kaum hielt er sich bei Bewußtsein), 425 τῆς δ' αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ (ihr aber erschlafften auf der Stelle Knie und liebes Herz).

6. Traum und Zauber-Eidolon

Ihre Erscheinung entsendet auch Iphthime, die Schwester der Penelope, die in weiter Ferne von ihr wohnend, plötzlich zum Troste ihr im Traume erscheint und ein Zwiegespräch mit ihr hält. Wie Apollon in der Ilias das εἴδωλον des Aineias, so fertigt Pallas Athene in der Odyssee IV 795ff. das εἴδωλον der Iphthime. An Traum und Schlaf ist also hier, wie in der Διομήδους Ἀριστεία an die Ohnmacht, die Einführung des Zauber-Eidolon gebunden. Dabei ist nicht darüber zu rechten, daß eigentlich für Penelope als Schlafende noch mehr als für Iphthime, wenn man die Entsprechung mit dem Eidolon der Ohnmacht sucht, das präanimistische Doppeldasein in Betracht käme. Gerade der Glaube an die Zauberkraft von Lebenden, ihre Erscheinung zu entsenden, veranschaulicht neben jener altgermanischen Auffassung des Schlafes als präanimistisches Doppelgängertum das Hin und Her der Vorstellungen und ihre Vermischung. Wird einmal Schlaf und Traum überhaupt von jenem Doppelgängerglauben ergriffen, so erstreckt er sich sowohl auf den Träumenden wie — eigentlich unlogischerweise — auf den im Traum Erscheinenden.

Jedenfalls unterscheidet sich die Traumszene zwischen Penelope und Iphthime durch die Einführung des εἴδωλον wesentlich von ähnlichen Traumszenen des Epos. Sonst treten in entsprechenden Gesprächsträumen Götter in der Gestalt der Freunde an das Lager des Schlafenden, so Od. VI 20ff. Pallas Athene zur Nausikaa als deren vertrauteste Freundin, so Il. II 20ff. der von Zeus gesandte Traumgott zu Agamemnon als Nestor. Diese Art der Traumbehandlung ordnet sich in die allgemeine Auffassung des Epos von der Hilfeleistung der Götter an die Menschen und Helden ein, von der Martin P. Nilsson, Götter u. Psychologie bei Homer (Archiv f. Religionsw. XXII 1923/24 S. 367) mit Recht feststellt, daß die erwachende Reflexion sich bis zu rationalistischer Zurechtlegung auf die göttliche Hilfe besinnt. Diese Einstellung des Epos ist die einer gesteigerten Kultur. Bei entwickelteren Göttervorstellungen religiösen Glaubens und deren unmittelbarer Beeinflussung der Schlafenden kann sich die Gleichsetzung des Traumlebens mit der spontanen Tätigkeit der Phantasie beim Wachen anbahnen. Wird das Traumgespräch genau so aufgefaßt wie der allgemeine Verkehr der Menschen mit persönlichen Göttern, z. B. die Ermahnung des Achilleus durch Athene im Streit der Könige, Il. I 194ff., so ist Reflexion an der Arbeit, um das Traumleben zu erklären. Fast erscheinen dann Träume nicht mehr rätselhafter als plötzlich im Gemüt aufsteigende Gedanken. Selbst bei denjenigen Träumen des Epos, wo zauberhafte Züge unverkennbar sind, wie eben beim Iphthime-Eidolon oder bei dem Traume der Penelope Od. XIX 562ff. von ihren Gänsen und dem Adler, wo der Adler sich plötzlich zu Odysseus verwandelt, ist doch überall dem Naiven Reflexion beigemischt, worauf Naegelsbach-Autenrieth S. 183 hingewiesen hat.

Das Iphthime-Eidolon gesteht schließlich V. 829, daß es von Athene gesandt ist; im Traum von den Gänsen und dem Adler deutet der Traum sich selber V. 547ff.

Sind Träume persönliche Götter oder doch nichts als Wirkungen eines unmittelbaren Eingreifens persönlicher Götter, so werden sie der Sphäre des Dämonischen entrückt, das ihre eigene Heimat ist. Auch aus dem homerischen Epos läßt sich erkennen, daß Träume zum Dämonenglauben ursprünglich gehören. Wenn der nicht zu einer individuellen Persönlichkeit ausgestaltete „Traumgott" Ὄνειρος im Traume des Agamemnon Il. II 6 seine Rolle spielt, — wenn statt der Pallas das Eidolon der Iphthime erscheint, — wenn Penelope Od. XIX 560ff. von einer Stätte mit zwei Toren berichtet, wo die wahren bzw. die trügerischen Träume hervorkommen, so sind die Träume nicht Gedanken, sondern Lebewesen eigentümlicher und geheimnisvoller Art. Die Vorstellung von einem Aufenthaltsort der Träume am Wege zum Hades, die sich Od. XXIV 12 in der von Aristarch athetierten kleinen Nekyia findet, braucht freilich nicht zur Auffassung zu führen, daß Träume nicht allgemein Dämonen, sondern Hadeswesen, d. h. Seelen und Tote seien.

Der Dämonenglaube, sein Ursprung und seine Eigenart, sein Unterschied von dem Seelenglauben, aber auch seine notwendige Gebundenheit an diesen, läßt sich unter allseitiger Berührung der Punkte, die für die Untersuchung über den homerischen Seelenglauben wichtig sind, erst an späterer Stelle Kap. V 3ff. S. 108ff. vornehmen. Die Gebundenheit des Dämonenglaubens an den Seelenglauben vorausgesetzt, folgt aber sofort, daß denjenigen Dämonen, die in Zusammenhang mit dem animistischen Seelenglauben an ein geheimnisvolles Doppel-Ich im lebenden Menschen sich ausgestalten, andere Dämonenvorstellungen einer früheren Entwicklungsstufe des Seelenglaubens und schließlich rein präanimistische Dämonen gegenübergestanden haben müssen. Diese letzteren sind nicht als „Geister", sicherlich nicht im Gegensatz zu Körpern, sondern als Wesen wie der Lebende Leichnam anzusprechen. Im Hinblick auf diesen allgemeinen Zusammenhang zwischen Dämonen und Seelen gilt es jetzt, das Traumwesen zu bestimmen, das der Penelope als εἴδωλον ἀμαυρόν (dunkle Gestalt) ihrer fernen Schwester im Schlafe erscheint.

Um einen animistischen Seelengeist handelt es sich hier nicht. Beim Vergleich des Aineias-Eidolon der Διομήδους Ἀριστεία mit dem gewöhnlichen Volksglauben schreibt zwar diesem Lillge (s. oben S. 16) die Vorstellung zu, daß das Eidolon im Schlafe den Leib verlasse und der Körper zurückbleibe; aber das Epos weiß in Wahrheit hiervon nichts. Nur ein einziger Zug gerade beim Iphthime-Eidolon könnte so verstanden werden, daß dies Eidolon etwas „Geisterhaftes" sei; „beim Riemen des Schlosses" (V. 802 παρὰ κληῖδος ἰμάντα) schwebt es in die Kammer der Penelope hinein, und „beim Schlosse der Pforte" verschwindet es in „sanft wehende Luft" (V. 838 παρὰ κληῖδα λιάσθη ἐς πνοιὰς ἀνέμων). Aber entsprechend schwebt auch Athene beim Traume der Nausikaa Od. VI 20

„wie wehende Luft" (*ἀνέμου ὡς πνοιή*) zum Lager der Jungfrau. Ein solcher Zug geht also in Wirklichkeit nicht auf ein aus der Innenbeobachtung und dem Unterschied zwischen Schlaf und Wachen entstandenes Seelenwesen und Doppel-Ich, das den Körper verläßt, um freier Geist zu sein. Sondern ebenso wie Athene aus Leib und Seele besteht, so gilt dies auch für das Iphthime-Eidolon.

Luftartig ist allerdings der Körper dieses Eidolon. Dies entspricht seiner Beheimatung im Traumleben und der allgemeinen Wirkung der Erscheinungsträume Entfernter oder Toter auf die Toten- und Seelen- bzw. Dämonenvorstellung. Sofern bei Erscheinungsträumen ausschließlich auf den objektiven Inhalt der Träume gesehen worden ist, dagegen es unterlassen wurde, das subjektive Moment des Traumlebens, das eigene Innere und den rätselhaft hellsichtigen Zustand des Ichs während des Traumes zu beachten, konnte eine allgemeine Wirkung des Traumlebens auf die Welt der Seelen und Dämonen nur in der luftartigen Gestaltung des Leibes dieser Wesen bestehen. Die Welt des Traumes unterliegt insgemein der Qualifizierung als luftartiger Wirklichkeit; warum dies der Fall ist, darüber siehe die Erörterung unten unter Zurückweisung irriger Ansichten anderer Kap. II 4 S. 30.

Die Luftartigkeit seines Leibes hindert aber das Iphthime-Eidolon nicht, wie ein richtiger Mensch unter natürlicher Anwendung äußerer Organe mit Penelope zu verkehren. Auf der Stufe des Animismus gilt ein anderer Traumglaube, wenn es der Gottheit gefällt, dem Menschen Rat und Hilfe mittels eines Traumes zu senden. Die göttliche Eingebung vermag hier der Mensch durch einen eigenen Sinn zu bemerken: da ist es ein inneres *εἴδωλον*, und zwar das Eidolon des Träumenden selber, das die göttliche Stimme vernimmt, ohne daß ein redendes Eidolon äußerer Leiblichkeit von der Gottheit kunstfertig geschaffen zu werden brauchte. Solche Vorstellung eines beim Schlafe der Glieder lebendigen inneren Ichs ist aber für den archaischen Glauben der Hellenen erst zu Anfang des 5. Jahrhunderts bei Pindar Frg. 131 bezeugt (s. Kap. V 2 S. 103). Jener neuen Zeit und der aufkommenden Orphik gemäß sind dann auch die für Epimenides und andere Hellseher berichteten ekstatischen Wanderungen der Seele während des Schlafes und Scheintodes (vgl. E. Rohde, Der griech. Roman[2] S. 280; Kl. Schriften I 167; II 173ff.; 197ff., und in Anknüpfung an Frazer W. Kroll, Berl. phil. Wochenschr. XXIV 1904 Sp. 821f.).

Das Iphthime-Eidolon ist auch kein Dämon der Art, wie die Verwandlungsdämonen des griechischen Volksglaubens es sind. Im Totenglauben der Griechen spielt der Verwandlungsglaube eine bedeutsame Rolle (II 7 S. 39), dagegen im Traumglauben sicherlich des Epos gar keine. Gerade weil selbst im homerischen Totenglauben Spuren jenes volkstümlichen Verwandlungsglaubens erkennbar sind, von dessen formaler Wirkung auf die allgemeine Gestaltung des homerischen Seelenglaubens ausführlich zu sprechen sein wird, ist festzustellen, daß dem

Seelenvogel und der Seelenschlange als Totentier nichts Derartiges als Traumdämon bei Homer — auch nicht rudimentär — entspricht. Um welche Möglichkeit menschlichen Seelenglaubens dabei überhaupt es sich handelt, zeigt die von Paulus Diac. *hist. Langob.* III 34 S. 139 Waitz (Hannover 1878) überlieferte Traumgeschichte des Frankenkönigs Gunthram. In dieser bekannten Sage, die Germanisches und Antikes verbindet, sieht der Diener aus dem Munde des schlafenden Königs eine Schlange aus- und wieder einwandern, und nach dem Erwachen berichtet der König von seinen wunderbaren Traumerlebnissen. Die Übertragung des an das Todeserlebnis ansetzenden Verwandlungs- und Seelenablösungsglaubens auf das Traumerlebnis ist hier unverkennbar; solcher Seelenglaube scheint als Traumglaube sekundär.

Dem homerischen Epos also sind derartige Vorstellungen fremd. Das beim Schlafe fehlende Bewußtsein kristallisiert sich hier nicht zu irgendwelchen freien Seelenwesen[1]). Welche positive Bedeutung das Schlaferlebnis mit seinem Unterschiede zum bewußten Zustand für den Seelenglauben der homerischen Zeit besessen hat, darüber III 8 S. 67. Weil der Traumdämon der Iphthime bei Homer seiner Beschaffenheit nach ähnlich der Seelenvorstellung der Lebenden Leiche gedacht ist, gibt das Iphthime-Eidolon den Schlüssel zum geschichtlichen Verständnis der homerischen Göttererscheinungsträume. Körperhafte Dämonen, ungetrennt aus Leib und Seele bestehend, waren es in der heroischen Vorzeit gewesen, die zu Häupten der Schlafenden traten; weder eine animistische Besinnung noch irgendein Verwandlungsglaube an eine herumwandelnde Seele hatte das Traumleben zu deuten versucht: deshalb konnten die anthropomorphen Götter Homers sich einfach an die Stelle der präanimistischen Traumdämonen setzen.

---

[1]) Bei den sog. Naturvölkern soll dies freilich nach den Versicherungen Neuerer vielfach der Fall sein, so bei primitiven Malaien nach A. W. Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus (Internationales Archiv f. Ethnographie, Supplement zu Bd. XXIV 1917) S. 60 „So muß auch (bei den Bahau-Dajak) die Auffassung einer Seele, die zeitlich den Körper verlassen kann, entstanden sein. Der schlafende Mensch entbehrt, oberflächlich beurteilt, zeitlich seine geistigen Eigenschaften; scheinbar haben diese dann den Körper verlassen, um beim Erwachen in denselben zurückzukehren. Die relative Bewegungsfreiheit der geistigen Seele ist somit ein Gedankenschluß, der aus den natürlichen Verhältnissen des schlafenden Menschen hervorgegangen ist." — In Wahrheit wird es sich hier entweder um ein präanimistisches Doppelgängertum handeln, wodurch auch bei Germanen der tiefe Schlaf erklärt wird (I 5 S. 17), oder der Totenglaube der Fanany-Mythe (II 6 S. 35) hat sekundär einen Traumglauben an auskriechende bzw. ausschwärmende Verwandlungswesen erzeugt. Die Bezeichnung „geistige Seele" dagegen ist irreführend; Leib und Seele werden diese Malaien schwerlich in dem Sinne zu trennen vermögen, daß sich diese Bezeichnung rechtfertigte. Die bei den Griechen mit der Orphik, Epimenides usw. aufgekommene Vorstellung der Wanderung einer freien geistigen Seele ist etwas Neues und recht Fortgeschrittenes und Abstraktes. Vgl. auch III 8 S. 67, 3.

II. Psyche als Gespenst

1. Das Urerlebnis des Totengeistes

Aber die Seelen des homerischen Hades sind keine Lebenden Leichen, sie sind Gespenster. Auch das Iphthime-Eidolon ist in gewissem Betracht mehr ein Gespenst denn ein Wesen von der festen Körperlichkeit des Lebenden Leichnams. Die I 1 S. 7 gebrachte Schilderung der Hadeswesen durch Apollodor, in der er sie mit Spiegelbildern vergleicht, wird jedem einleuchten. In gleicher Richtung wirkt ihre oben I 2 S. 7 angeführte gelegentliche Bezeichnung als Schatten. Außer Bild (*εἴδωλον*) und Schatten (*σκιή*) sind Traum (Od. XI 207 u. 222 *ὄνειρος*) und Rauch (Il. XXIII 100 *καπνός*) die Vergleiche, die die Hadeswesen zwar nicht als Gebilde ohne jede Raumtiefe, gleichsam zweidimensional, festlegen, wohl aber als luftartig und zum Unterschiede von der Leiche jedes Haltes ermangelnd.

ψυχή bedeutet dem Etymon nach „Atmung", ähnlich wie das lateinische *anima*, während der Ursprung des urgermanischen *saiwalô* „Seele" dunkel ist[1]). Daß diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ψυχή* dem sprachlichen Empfinden der archaischen Ionier gegenwärtig war, tritt klar hervor aus einem Anaximenes-Fragment (Frg. 2 Diels): *οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει* „Wie unsre Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Odem und Luft" (Diels). Auch der platonische Kratylos S. 399 Df. benutzt diese Urbedeutung des Wortes *ψυχή* „Lufthauch". Niemand wird meinen, daß die Zusammengehörigkeit von *ψυχή* und *ἀήρ* „Luft" erst im archaischen Ionien wieder neu entdeckt worden sei; sie kann vielmehr auch dem Sprachbewußtsein der homerischen Zeit nicht fremd gewesen sein, da das Verbum *ψύχω* im Sinne von „blasen" Il. XX 440 und *ἀποψύχω* im Sinne von „aushauchen" Od. XXIV 348 gebraucht ist. In einer Reihe von Wendungen, wo *ψυχή* „Leben" „Seele" bedeutet (s. III 3 S. 49), schimmert diese sinnlich konkrete Bedeutung des Odems noch durch[2]).

So scheint nichts näherzuliegen, als jene luftartige und flüchtige Natur der Hadeswesen mit ihrem Namen *ψυχαί* und dem Etymon dieses

[1]) Fr. Kluge, Etymol. Wörterbuch der d. Sprache [8] (1915) S. 416 stellt es zweifelnd zu gr. *αἰόλος* „beweglich", das z. B. Il. XII 208 von der Schlange, Aischylos, *Ἑπτὰ ἐπὶ Θ.* 477 vom Rauche gesagt ist.

[2]) Literatur zur Wortgeschichte von *ψυχή* bei O. Waser, Roschers Lexikon der gr. u. r. Myth. III (1909) Sp. 3201 s. v. Psyche. Die gesamten sprachlichen Parallelen aus Homer für die Bildung des Nomen actionis *ψῡχή* „*das Hauchen", „*der Hauch" aus dem Il. XX 440 überlieferten *ψύχω* „hauchen", „blasen" (vgl. *μέλπω μολπή* usw.) hat mir Herr Studienrat Dr. Berthold Raabe, der Verfasser der trefflichen Schrift *De genetivo latino capita tria* (Königsberg 1917) zusammengestellt. Auf *ψυχή* „*Atmung" folgt *ψυχή* „*Atem", wie das Nomen actionis oft eine Sache bezeichnet, die von dem Vorgang berührt wird.

Wortes in Zusammenhang zu bringen. In der Tat pflegt dafür, daß die homerischen Totenwesen flatternde und dem Zugriff sich entziehende Gebilde sind, die rationelle Erklärung so beigebracht zu werden, daß sie als letzter Atemhauch des Sterbenden gefaßt werden; dieser, indem er zum Hades hinabfährt, soll dann um das Schattenbild bereichert, in der Verschmelzung der Vorstellungen zur Spiegelung von Traum- und Erinnerungsbildern der Überlebenden geworden sein (W. Wundt, Völkerpsychologie, Mythus u. Religion I³, 1920, S. 131).

Aber das Schemenhafte des homerischen Totenwesens besitzt noch einen anderen Erlebnisgrund als diese Beziehung zur „Hauchseele", über die übrigens das letzte Wort später zu sprechen ist. Es ist das Verdienst der Schrift von W. F. Otto, Die Manen, oder von den Urformen des Totenglaubens (1923), dies dargetan zu haben. Die Gespenstererscheinung bricht nach Otto, ohne jede rationelle Erwägung, fertig, dem Bilde der Leiche gleich und dennoch von dieser durch den geringeren Grad fester Körperlichkeit geschieden, aus der primitiven, aber niemals erloschenen Urfurcht vor dem Toten hervor. Eine andere Form des Glaubens an den Lebenden Leichnam ist nach Otto S. 36f. dieser Gespensterglaube, den er in allen Zeiten, bei den Primitiven wie bei den Kulturvölkern, sucht und gelegentlich auch S. 44 mit dem „Astralleib" des heutigen Spiritismus verglichen hat.

Was nun die Erlebnisse angeht, die den Glauben an solches Totenwesen erzeugen, so erinnert hier Otto an die rätselhaften und seltsamen subjektiven Erfahrungen, wie sie als Erscheinungen Verstorbener einzelnen Menschen begegnen, nicht solchen, „die dem gelehrten Denken gänzlich verfallen sind", noch dem „Haufen der Bildungsphilister", wohl aber „genialen Einzelpersonen" und „dem naiveren Volke" (S. 83). Das Traumleben im allgemeinen für den Glauben an solches Totenwesen verantwortlich zu machen, lehnt er ab (S. 67ff.). Nur solche Träume, die der Qualität ihrer sinnlichen Lebhaftigkeit wie ihrer Bedeutung nach merkwürdig hervortreten und die ihrerseits auch für jene abnormen Phänomene sogenannter Geistererscheinungen eine eigene und wichtige Fundstätte abgeben, zieht er S. 89ff. mit in Betracht.

2. Gespenst und Hauchseele

Die erfahrungsgemäße Bestimmung und psychologische Analyse der Einzelerlebnisse, auf die dieser sog. Totengeistglaube zurückgeht, erscheint also bei näherer Betrachtung überaus schwierig. Wenn der Totengeist selber „eine Art Körper ist und es nur darauf ankommt, wie dicht oder dünn im einzelnen Falle die Materialität gedacht wird" (Otto S. 41), — wenn die Totenseelen bei den Primitiven sogar die Wunden des Leichnams an sich tragen (S. 36), so erhellt die Möglichkeit, daß Gespenst und Lebender Leichnam zusammenfließen. Der okkultistische Gedanke, daß die Geister selber, die Objekte der Erfahrung dafür verantwortlich

seien, welche Qualitäten ihnen der Glaube zuschreibe — irgendwelche Berufung auf den modernen Spiritismus hat für die wissenschaftliche Erörterung keinen Sinn. Den Glauben an den Lebenden Leichnam verbürgen nicht nur die germanischen Sagen und die sonstigen Wundergeschichten von seinem Auftreten, sondern vor allen Dingen auch die Bräuche, die Bestattungsriten, die Mumifizierung, die Grabspenden, das Blutopfer. Gewiß können die meisten dieser Bräuche auch für den Gespensterglauben im allgemeinen herangezogen werden; aber für die Nuance, die diesen Glauben vom Glauben an den Lebenden Leichnam trennt, nicht.

Natürlich sollen diese Bemerkungen nicht darauf zielen, die Existenz des Gespensterglaubens in Frage zu stellen, der volkskundlich vielfach gefaßt und allenthalben beobachtet wird. Aber was notwendig gefragt werden muß, ist dies, ob der ganze Gespensterglaube, den Otto aus reflexionslosen, ursprünglichen Affekten herleitet, etwa dennoch nichts anderes als eine Mischung aus dem ältesten Glauben an den Lebenden Leichnam und aus dem rationellen Glauben an eine Atmungsseele ist. Nachzuprüfen ist, ob die besonderen Merkmale des Gespensterglaubens gegenüber dem Lebenden-Leichnam-Glauben notwendig von vornherein zu der niedersten, rein emotionalen Stufe des Totenglaubens gehören. Solcher Merkmale gibt es zwei: erstens die weniger feste und völlige Körperlichkeit des Gespenstes und zweitens die dem Gespensterglauben anhaftende Vorstellung, daß durch einen Vorgang der Ablösung von der Leiche und des Hinwegschwebens von ihr, also durch einen entsprechenden Vorgang, wie ihn die Entstehung der freien Hauchseele bietet, das Wesen zustande kommt. Nach Auskunft der Volkskunde heißt das Gespenst bei den Primitiven nicht nur „Greifer", „Spuk", sondern auch „Was sich abgeschieden hat" (Otto S. 29). Das Doppelgängertum, das beim Glauben an den Lebenden Leichnam gelegentlich, unlogischerweise, auftritt, ist beim Gespensterglauben das Regelrechte, insofern eigentlich durchweg neben der stofflichen Leiche das flatternde Gespenst erscheint.

Die Unumgänglichkeit dieser Fragestellung ergibt sich besonders im Hinblick darauf, daß die homerische Hadesseele, die Otto sich als die greifbarste Quelle für seine Zeichnung des ursprünglichen Gespensterglaubens zurechtgelegt hat, tatsächlich eine Mischung aus der rein emotionalen Totengeistvorstellung und aus dem Glauben an die Fortdauer der Lebensseele (s. Kap. III) darstellt. Mögen selbst die spezifischen Merkmale der mangelnden Körperlichkeit und der Trennung und des Entschwebens von der Leiche nicht der prälogischen Totenvorstellung der Hellenen gefehlt haben, so sind doch in die homerische Psyche jene beiden nämlichen Eigentümlichkeiten auch aus dem Glauben an die Ablösung des Lebens und der Atmungsseele eingedrungen (Kap. III 10). Angesichts dieser Perspektive — falls man einen solchen Sachverhalt für die griechische Entwicklung einmal als möglich voraus-

setzt — tritt die Beschaffung exakter Bürgschaften für das Vorhandensein jener beiden, dem Lebenden Leichnam fremden Merkmale des präanimistischen Totenwesens in eine eigentümliche Krise. Fällt doch das empirische Material der spezifischen Totengeistvorstellung sozusagen in seiner Gesamtheit der Möglichkeit einer Beeinflussung durch die homerische Hadesseele anheim, insofern entweder die Erlebnisse selber oder deren wissenschaftliche Erkundung unwillkürlich durch die formale Einstellung auf die griechische Vorstellungswelt bedingt ist.

Otto hat beispielsweise S. 86 größtes Gewicht auf die Tatsache gelegt, daß „Erscheinungen" des Totengeistes „gebildeten und geistig gesunden Menschen begegnen, die weit entfernt sind, den Gespensterglauben des Volkes zu teilen, und in ungeheures Erstaunen versetzt werden durch das Erlebnis, das ihnen gemeiniglich auch nur ein einziges Mal im Leben widerfährt und als Merkwürdigkeit darin bestehen bleibt". Also sei es gewiß, daß der uns bekannte Totenglaube nicht die Ursache dieser Erscheinungen sei. Hiergegen hat G. Wissowa, Philol. Wochenschr. XLIV (1924) Sp. 752f. mit Recht geltend gemacht, daß auch, „wer an die Möglichkeit des Erscheinens von Toten nicht glaubt, doch durch jahrhundertelange Tradition die Vorstellung hat, daß, wenn sie erfolgte, dies nur in der seit Homers Zeiten geläufigen Schattenform geschehen könnte".

Nach alledem wird keiner, der überhaupt mit der Möglichkeit rechnet, daß die homerische Hadesseele eine Kontamination aus verschiedenen Glaubensformen darstellt, sich auf die bloßen Berichte der sogenannten „Erscheinungen" und auf die völkerkundlichen Beschreibungen der primitiven Begriffe und Vorstellungen allein verlassen, um eine zweite, vom Lebenden Leichnam abweichende Glaubensvorstellung des umgehenden Toten rein emotionaler Herkunft anzusetzen. Vielmehr ist nunmehr die Frage aufzuwerfen, ob die besondere Form des Gespensterglaubens und seine beiden Unterscheidungsmerkmale in besonderen Erlebnissen und natürlichen Gegebenheiten des Menschenlebens wurzeln. In der Tat bieten sich zwei Arten Erlebnisse dar, die es nahelegen, daß jene beiden Merkmale der mangelnden Körperlichkeit und des Sich-Abtrennens von der Leiche bereits ohne Zutun der Hauchseele einem ursprünglichen Totengeistglauben zum Unterschiede von dem Glauben an den Lebenden Leichnam angehaftet haben.

3. Der Schatten als Totengeist

Die erste Gegebenheit, die hier in Betracht kommt, ist der Schatten[1]). Wenn der Mensch außerhalb des Friedens seiner Hütte in der beginnenden Wildnis, wo die Leichen verscharrt sind, den spontan sich bewegenden, rätselhaften und doch wohlbekannten Umriß eines gefürchteten Toten zu erblicken glaubt bzw. überhaupt der lautlos herangleitende

[1]) Über den Schatten als Lebensseele s. III 10 S. 77.

Schatten eines unbestimmten Wesens ihn plötzlich erschreckt — der Gedanke an derartige Einzelerlebnisse mag die Bedeutung des Schattens für den Gespensterglauben ebensosehr zu erhärten wie die allgemeine Reflexion über den Schatten und seine Natur bei seiner regelmäßigen Erscheinung, über die W. Wundt, Völkerpsychologie, Mythus u. Religion I³ (1920) S. 172 Auskunft gibt. Der Volksglaube schreibt dem im Licht entworfenen Schatten vielfach ein gespenstisches Leben zu, und mancherlei Märchenmotive (vgl. Chamisso, Peter Schlemihl) wurzeln hier. Bei den Primitiven kommt nach den Zusammenstellungen B. Ankermanns, Totenkult u. Seelenglaube bei afrik. Völkern (Zeitschr. f. Ethnol. L 1918) S. 128 der Schatten als Bezeichnung einer Art Seele vor: der Mensch besitzt zu Lebzeiten einen Doppelgänger, der sich im Schatten sichtbar verkörpert und nach dem Tode weiterbesteht.

Nur ein Exkurs wäre es, für die Bezeichnung der Toten als Schatten folkloristisches Material zu sammeln oder philologisch bei den Kulturvölkern des Altertums zu jener gelegentlichen Benennung der Toten bei Homer mit *σκιαί* „Schatten" und der gebräuchlicheren der Römer mit *umbrae* (s. oben I 2 S. 7) Parallelen zu sammeln. Wichtiger ist es für den Zusammenhang hier, die natürlichen Bedingtheiten auszuschöpfen, die die Toten den Schatten ähneln lassen. Eine solche natürliche Bedingtheit dürfte noch die Verbindung von Nacht und Tod sein. Wie Leben und Tod, so verhalten sich nach den Bedingungen alles animalen Daseins Tag und Nacht. Weil nach den Erfahrungen des Schlafes und der Ohnmacht angenommen wird, daß auch der Tod, ohne das Lebewesen gänzlich zu zerstören, doch die Augen mit Nacht verhüllt, wird das morphologische Denken die Toten wie Schatten der Nacht sich vorstellen[1]).

4. Gespenst und Totenerscheinungstraum

Außerdem stellt das Traumleben eine natürliche Bedingtheit dar, die anzunehmen zwingt, daß dem Lebenden Leichnam das flüchtige Gespenst noch vor der rationellen Verschmelzung des rein emotionalen

[1]) Nach dem Jenseitsglauben der Israeliten, der auf einer primitiven Stufe geblieben ist, „herrscht tiefste Finsternis im Scheol, was freilich wieder nicht ausschließt, daß sich ihre Bewohner, die Rephaîm (= die Schlaffen?), zu erkennen vermögen" (Bertholet in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" V 1251). Trotz der Auffassung, daß der Aufenthaltsort der Jenseitswesen Nacht sei, wäre also hier der Name dieser selber nicht vom Schatten genommen, sondern entspräche dem homerischen Od. X 521 (536 XI 29; 49) *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* (der Toten kraftlose Häupter), vielleicht auch dem *εἴδωλα καμόντων* (s. IV 3 S. 92). — Diesen Sachverhalt bestätigt mir Herr Löhr, der freundlicherweise alles durchgesehen hat, was an wichtigen Stellen des AT wie an Literatur in Frage kommt. „Wohl wird Iob X 21 gesagt: *Bevor ich hingehe ohne Wiederkehr ins Land des Dunkels und des Todesschattens*, aber nirgends werden die Abgeschiedenen als die Dunkeln bezeichnet. Auch im Eccl., obschon er dem Griechentum nahesteht, findet sich nichts Derartiges. Denn 6, 4: *Die Fehlgeburt kommt in Nichtigkeit und geht in Finsternis dahin*, kann schwerlich in Betracht kommen."

Totenspuks mit der Atmungsseele zur Seite getreten war. Der Einfluß des Traumlebens auf den Seelen- und Totenglauben ist, was Umfang und Art des Einflusses angeht, sehr umstritten. Von der antiken Reflexion, Cicero, *Tusc.* I 29 pflegt ausgegangen zu werden, um den Unsterblichkeitsglauben aus Traumvisionen herzuleiten: *visis quibusdam saepe movebantur, iisque maxime nocturnis, ut viderentur ei, qui vita excesserant, vivere.* Der englische Animismus rückte das Traumerlebnis in den Vordergrund, dem W. Wundt, Völkerpsychologie, Mythus u. Religion I³ (1920) S. 170ff. sich angeschlossen hat. Über die ethnologische Befassung mit dieser Frage unterrichten A. W. Nieuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus (Internationales Archiv f. Ethnographie, Supplement zu Bd. XXIV 1917) S. 7 und B. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikan. Völkern (Zeitschr. f. Ethnologie L 1918) S. 128ff. Positiv stellte sich E. Rohde, Psyche I³ S. 6ff. zur Traumhypothese des englischen Animismus; W. F. Otto, Die Manen (1923) S. 67ff. negativ. Eine überall eingreifende Bedeutung des Schlaf- und Traumerlebnisses für das Werden und die Ausgestaltung des menschlichen Seelenglaubens verteidigt auch R. Ganszyniec, De argumentis immortalitatem vulgo adstruentibus (1920), der Verfasser des Artikels „Katabasis" in der Realenc. f. d. kl. Altertumsw. X (vgl. O. Gruppe, Philol. Wochenschr. XLI 1921 Sp. 582).

Für die Entscheidung, welche Wirkung des Traumlebens auf den Totenglauben anzuerkennen ist, läßt sich eine allseitige Orientierung nur durch Berührung mehrerer der für das Traumproblem wichtigen Gesichtspunkte gewinnen. Freilich stehen diese Punkte zum Teil nur mittelbar mit der Frage nach der Ursprünglichkeit gerade der Gespenstervorstellung gegenüber der Lebenden-Leichnam-Vorstellung in Zusammenhang. Vier Punkte sind angesichts der neueren, vielfach abwegigen Erörterungen über das Problem hervorzukehren.

Erstens ist das Schlaferlebnis als solches, die Tatsache des Lebens ohne Bewußtsein, unter Beiseitelassen der Traumfrage auch allein zu betrachten und seine seelengeschichtliche Wirkung zu isolieren, wie es in dieser Untersuchung für die homerische Kultur III 8 S. 67 und IV 4 S. 96 Anm. 1 (vgl. I 6 S. 21) geschieht. Um der Tatsache willen, daß im Schlafe das Bewußtsein fehlt — so sehr die Gegenseite dieser Tatsache, nämlich dies, daß es ein Leben ohne Bewußtsein gibt, im hellenischen Seelenglauben an sich beachtet worden ist und für die endgültige Formgebung der Lebensseele wesentlich war (s. unten a. a. O.), —, aus diesem Motiv heraus ist bei den homerischen Griechen kein Gespensterglaube entstanden, indem das fehlende Bewußtsein sich etwa als freier „Geist" dargestellt hätte.

Zweitens ist zu beachten, daß das Traumleben in eine subjektive Seite — den Zustand des vom Traume Betroffenen, wie er diesem selber innerlich erscheint und wie der Träumende von seiner Umgebung äußerlich nach seinen Reflexbewegungen im Schlafe beurteilt wird —

auseinanderfällt und in eine objektive Seite, den Inhalt der Träume. Aus der subjektiven Seite des Traumlebens läßt sich keine Notwendigkeit für eine luftartige Beschaffenheit des Gespenstes herleiten. Die Selbstbesinnung des einzelnen auf sein Traum-Ich, wo immer sie stattfindet, ist verschieden nach dem jeweiligen gesamten Kulturzustand. Dem primitiven, an keine Logik gebundenen Empfinden wird die naive Meinung naheliegen, daß der Träumende selber, wie er leibt und lebt, woanders im Schlafe gewesen ist. Die Reflexion kann auch, wie Kap. I 6 S. 21 aus dem Germanischen belegt wurde, auf den Glauben an Seelentiere gestimmt sein, die zum Traumerlebnis während des Schlafes unter Ablösung vom Menschen und seiner ganzen Lebendigkeit, sich verselbständigend, ausfahren. Die wirklich fortgeschrittene Selbstbeobachtung dagegen denkt bei dem Ich der Traumvision und der Ekstase an eine geheimnisvolle Eigentümlichkeit dieses hellsichtigen Ichs im Innern und an eine grundsätzliche Verschiedenheit desselben von den Dingen der regelmäßigen Erscheinungswelt; setzt sich selbst der Glaube durch, daß dieses Ich während des Schlafes auf ekstatische Wanderungen in die Unendlichkeit ziehe, so begnügt man sich doch keineswegs damit, diesem Subjekt-Ich des Traumes und der Vision im Gegensatz zum Lebenden Leichnam eine luftartige Körperlichkeit zuzuschreiben, sondern die ganze Funktionsweise dieses Ichs ist eine neue. Das subjektive Element der Traumerfahrung ist also an sich durchaus nicht die berufene Stütze des Glaubens an Gespenster von luftartiger Körperlichkeit.

Noch weniger darf freilich das subjektive Element als Kronzeuge für eine Urständigkeit des Animismus gelten, wofür es ohne Berücksichtigung der vorgeführten verschiedenen Möglichkeiten der Einstellung in Anspruch genommen zu werden pflegt (Rohde S. 8). Die antike Reflexion bei Cicero, *De divin.* I 63 *iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit* sieht allerdings in ihrer ungeschichtlichen Befangenheit nur diese animistische Konsequenz des subjektiven Momentes der Traumerfahrung.

Die beiden letzten der vier Punkte, die für das Traumproblem und seine Stellung in der Geschichte des Seelenglaubens zur Zeit am wichtigsten sind, betreffen den objektiven Gehalt der Traumerlebnisse. Hier ist zuvörderst grundsätzlich klar zu halten, daß die Traumerfahrung, soweit sie überhaupt Seelenglauben erzeugt, nicht nur auf Totenglauben, sondern auf Seelenglauben allgemein geht. Der ethnologische und volkskundliche Begriff der Bildseele (II 8 S. 40) kommt bei Homer allerdings, abgesehen vom Iphthime-Eidolon, nur für das Toten-Idol in Betracht, hat aber seine folkloristische Wurzel überhaupt in einer großen allgemeinen Erscheinung, die mit dem Todeserlebnis an sich nichts zu tun hat, nämlich im Seelenablösungsglauben, der die Lebensseele angeht (III 10 S. 77). Angesichts dessen, daß die Erscheinungsträume Toter mit der seelenführenden Dämonie des Bildes

der Lebendigen, wie sie dem primitiven Volksglauben und nicht allein diesem geläufig ist, unlösbar zusammenhängen, unterliegen die Totenerscheinungsträume auch der materiellen Qualifizierung einer dem Tastsinn unzugänglichen Wirklichkeit. Von den Bildern der Traumwelt, die beim Erwachen sich der Phantasiewelt angleicht, ist das seelenführende Spiegelbild des Folklore freilich als äußere Erscheinung immer noch verschieden; aber die Ausschaltung des Tastsinnes hier wie dort ist das beide Wesen Verbindende. Durch diese Beziehung des Totenerscheinungstraumes zur Bildseele, in die er nach dem Erwachen des Träumenden notwendig eintritt, ist nun aber ein unmittelbares Motiv zur luftartigen und undichten Beschaffenheit der umgehenden Toten gegeben.

Während des Schlafes jedoch, in der Zeitspanne selber, in der die Toten den Träumenden begegnen, sind diese keine Bilder, sondern wie die ganze Traumwelt eine allen Sinnen standhaltende Wirklichkeit. Die Frage nach der Realität der Traumgestalten und nach der naiven Einschätzung dieser Realität ist die vierte, zuletzt hier zu besprechende, mit dem Problem der Bildseele zusammenhängende Frage. Sie ist bei der Untersuchung über die Wirkung des Totenerscheinungstraumes auf die Körperlichkeit der umgehenden Toten die wichtigste Frage. Anders gewandt läßt sich diese Frage auch so formulieren: Haben die Totenerscheinungsträume die Kraft besessen, Totenglauben zu erzeugen, oder sind sie nur als Bestätigung eines sonst entstandenen Glaubens hingenommen worden?

Zweierlei steht im Hinblick hierauf fest und ist zuletzt von Otto a. a. O. S. 70ff. ausführlich dargelegt worden. Selbst das primitivste Menschentum muß die Traumwirklichkeit von derjenigen der täglichen Erfahrung geschieden haben. Die ganz überwiegende Mehrzahl der Traumgesichte in ihrer, alle Gebiete des Lebens ergreifenden Fülle ließ sich auch bei stärkstem Zauberglauben menschlicher Frühzeit nicht in den Zusammenhang der Wahrnehmungen des wachen Menschen und in die Notwendigkeiten des wirklichen Lebens einordnen, mochten noch so sehr instinktive Versuche hierzu fortwährend beim Erwachen angestellt werden. Das Traumleben erzeugte unbewußt die Vorstellung einer besonderen, von dem Tagesleben verschiedenen Wirklichkeit.

Zugleich führt Otto aber auch S. 76f. mit Recht aus, daß die Traumgestalten als solche durchaus volle Körperlichkeit besitzen. So glaubt er alles in allem zum Ergebnis kommen zu sollen, daß das Traumleben einerseits nicht die letzte Überzeugungsquelle von der Realität der umgehenden Toten gewesen sei; andrerseits habe es auch nicht den Glauben an eine luftartige und sich verflüchtigende Körperlichkeit der Toten bewirken können. Das Scheitern der Traumhypothese führe zur Vision als Quelle des Gespensterglaubens und zum rätselhaften „Astralleib" des Spiritismus als unergründlicher psychologischen Gegebenheit.

„Ob man das Traumerlebnis, gegen dessen Herbeiziehung Otto scharf zu Felde zieht, wirklich so radikal aus der Erklärung des Totenglaubens

ausstreichen muß, diese Frage wird noch einmal von neuem genau ventiliert werden müssen" (H. Naumann, Jahrbuch für historische Volkskunde, herausgeg. von Wilhelm Fraenger I, 1925, Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete S. 311). In der Tat läßt sich unschwer der entscheidende Umstand wahrnehmen, den Otto bei seiner Stellungnahme übersehen hat. Wer aus dem Traumleben die dem Totengeist zugeschriebene Qualität der Flüchtigkeit herleitet, behauptet darum keineswegs, daß man öfters von Toten oder irgendwelchen Gegenständen geträumt hätte, sie entzögen sich nebelgleich dem Zugriff oder versänken lufthaft veränderlich in die Erde, wie Ottos Polemik es voraussetzt, freilich nicht ohne damit bei anderen (vgl. Ankermann, Zeitschr. f. Ethnol. LV 1923 S. 102) Eindruck gemacht zu haben. Sondern die Auffassung, daß der Tote der Traumerscheinung ein leicht sich verflüchtigendes Wesen besitzt und plötzlich verschwinden kann, geht auf den Zwischenaugenblick zwischen Traum und Erwachen zurück, d. h. auf den hier sich einstellenden bestürzenden Reflex über das Verschwinden der im Augenblick des Träumens noch gegenwärtigen Person oder Sache. Gerade je identischer die Materialität des im Traume erscheinenden Toten mit dem lebendigen Menschen der Tageserfahrung war, desto entsetzter wird beim plötzlichen Erwachen das uns umgebende Nichts bemerkt. Darum wird nun der Tote wie übrigens die gesamte Traumwelt als luftartig und fähig zum raschen Verschwinden gelten. So allein erklärt sich das Wort Homers Od. XI 207 von dem Idol der Mutter: *τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν ἴκελον σκιῇ ἢ καὶ ὀνείρῳ ἔπτατο* (dreimal entschwebte sie leicht wie ein Schatten oder ein Traumbild meinen Händen) und ebd. 222 *ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται* (doch die Seele entfliegt wie ein Traum von hinnen entflatternd). Nicht etwa der Gegensatz von Alpträumen und ihrer wuchtenden Bedrückung des Schlafenden — der Unterschied dieser Träume von anders gearteten Gespensterträumen —, sondern allein jener Reflex beim Erwachen ist die Ursache, daß der Tote im Glauben der Völker trotz alles Glaubens an den Lebenden Leichnam auch wie ein Luftgebilde sich darstellt.

Das seltsame Doppelgesicht der Traumwirklichkeit — einerseits die affektvolle Überzeugung von der Realität der Begebenheit bis zu schreckhaften Angstzuständen, wie man sie ärger und aktueller in keinem wachen Zustande erlebt, und andrerseits das alsbaldige Wissen nach dem Erwachen, es ist alles doch nur ein Traum — bringt nun auch die Antwort auf die Frage, ob die Träume Totenglauben erzeugen oder nur bestätigen. Sie tun beides. Der gewiß bereits dem naiven Instinktleben gegenwärtige Unterschied der Traumwirklichkeit von der tatsächlichen geht dennoch dauernd Hand in Hand mit dem Trieb, zwischen beiden Welten Fäden zu spinnen. Die meisten Luftschlösser der Traumwelt sind leicht in ihrer Nichtigkeit kontrolliert; unkontrollierbar aber ist die wunderbar deutlich auftretende und plötzlich beim Erwachen verschwindende Erscheinung des Toten, weil diese Erscheinung, selber

ein Rätsel, zum Tode, dem Rätsel des Lebens, ihre Beziehung besitzt. Die absolute Skepsis gegen die Realität und die Bedeutung der Träume ist ebensowenig von der Natur gegeben, wie das naive Hinnehmen ihrer Wirklichkeit auch nur für die primitive Vorzeit möglich ist. Aber erst die Kultur hat die Skepsis vertieft bis zu dem Ende, dessen Zeuge Nietzsche sein mag[1]).

Je mehr andrerseits in menschlicher Frühzeit das Tagesleben die unentwickelte Einbildungskraft mit den sinnlichen Eindrücken des Augenblicks fortdauernd beschäftigte und das besinnliche Entstehen von Erinnerungsbildern Verstorbener erschwerte, desto eindrucksvoller mußte das plötzlich im Schlafe neu und lebhaft sich vordrängende Bild des Toten erlebt werden und für Werden und Wachsen des Seelenglaubens wichtig sein. Und sogar in höchster Reflexionskultur heben sich aus der großen Menge der Erinnerungsträume an Verstorbene einzelne sonderbare, der Vision nahestehende Traumerscheinungen heraus und bezeugen die Bedeutung des Traumlebens für den Ursprung des Totenglaubens. Selbst Otto hat dies schließlich wieder S. 89ff. anerkannt.

Zum Teile freilich, und bei fortschreitender Reflexion gewiß zum überwiegend größeren Teile, werden die Erscheinungsträume von Toten nur als Bestätigung der in der betreffenden Kulturstufe gültigen Vorstellungen des Seelenglaubens empfunden. Dieser kommt ja nicht nur auf Grund von Träumen und okkulten Erlebnissen, sondern auch seit unvordenklicher Zeit auf Grund von Beobachtungen und Reflexionen über den Verbleib des Lebens, der Lebensseele, zuwege. Der Totenerscheinungstraum der Ilias XXIII 62—107, der Traum des Achilleus vom toten Patroklos, bietet insofern nur eine Bestätigung des für die homerische Zeit gültigen Seelenglaubens, als Achilleus im Traume von vornherein weiß, daß er es mit einem Hadeswesen bzw. zukünftigen Hadeswesen zu tun hat (V. 71ff.). Aber insofern wieder im Verlaufe der Szene (V. 99ff.) der Augenblick geschildert wird, wo Achilleus erwacht und zugleich der tote Patroklos zu des Achilleus namenloser Bestürzung verschwindet, berührt die Dichtung doch auch das original-schöpferische Motiv der Traumerscheinung für den Totenglauben und damit zugleich die Bedeutung dieses Motivs für die luftartige und sich verflüchtigende Körperlichkeit des Gespenstes[2]).

---

[1]) Nietzsche, Die Geburt der Tragödie usw. (1872) S. 2: „Bei dem höchsten Leben dieser Traumwirklichkeit haben wir doch noch die durchschimmernde Empfindung ihres Scheins: wenigstens ist dies meine Erfahrung, für deren Häufigkeit, ja Normalität, ich manches Zeugnis und die Aussprüche der Dichter beizubringen hätte. Wo diese Scheinempfindung völlig aufhört, beginnen die krankhaften und pathologischen Wirkungen."

[2]) Im Traume des Achilleus tauchen sämtliche Bestandteile des homerischen Seelenglaubens zum Teil rudimentär auf; erst das Motiv des sog. Zweiten Todes macht ihn ganz verständlich; vgl. IV 3 S. 93 (s. auch gelegentliche Bemerkungen zum Achilleustraum I 4 S. 12; II 7 S. 39; III 1 S. 44).

5. Totengeist und Lebensseele

So kann die Existenz des Totengeistes neben dem Lebenden Leichnam bereits vor aller Einmischung der Atmungsseele als gesichert gelten. Die besonderen Merkmale des Gespenstes wurzeln in ursprünglichen Erlebnissen. Der Gespensterglaube erscheint zwar alles in allem um ein gewisses Maß komplizierter und reflektierter als der Glaube an den Lebenden Leichnam; weniger um des Motivs der zerfließbaren Körperlichkeit des Gespenstes willen als wegen des Motivs der Trennung des Gespenstes vom ganzen Menschen nach Art des Schattens und der Bildseele; denn dies letztere Motiv birgt bereits die intellektuelle Scheidung von Lebewesen und Leben in sich, die der Lebende-Leichnam-Glaube noch nicht notwendig voraussetzt (s. IV 1 S. 79). Jedenfalls aber bedarf es nicht der Verschmelzung mit der ausgebildeten Atmungsseele, um neben dem Lebenden Leichnam das Vorhandensein des Gespenstes zu erklären. So erhebt sich nunmehr die Frage, ob die homerische Psyche im wesentlichen nichts anderes als das präanimistische und prälogische Gespenst ist, oder ob in diesem hellenischen Seelenglauben schon die Atmungsseele, wie der Name *ψυχή* erwarten läßt, eine Rolle spielt. Der vornehmlichste Inhalt jener Schrift Ottos von den Urformen des Totenglaubens besteht in dem Versuche nachzuweisen, daß die homerische Psyche nichts weiter als das prälogische Gespenst sei. Aufgebaut ist Ottos Beweisversuch auf der Lehre von dem Gegensatz des Totengeistes zur Lebensseele. Dieser Gegensatz scheint Otto den Schlüssel zum Verständnis des Seelenglaubens bei Homer, und nicht nur bei diesem, zu enthalten.

Die volkskundliche Erforschung der Seelenvorstellungen und darauf aufbauend die Seelentheorie der Homerforschung, wie sie lange für weiteste Kreise maßgebend in Rohdes „Psyche" niedergelegt war, orientierte sich, wie oben I 3 S. 10 gesagt, an der Lehre Herbert Spencers, nach der die sogenannten Naturvölker der ganzen Erde wie auch die zivilisierten Völker der alten Zeit den gleichen und ursprünglich einzigen Seelenglauben besessen hätten: der Mensch beherberge in sich einen unsichtbaren, luftartigen Doppelgänger als Erhalter seines Lebens und Träger seiner inneren Funktionen, der schlafe, wenn der Mensch wache, und wache, wenn er schlafe — ein Wesen, das im scheinbaren Doppelleben des Traumes, der Ohnmacht und der Ekstase sich offenbare, dabei vorübergehend den Leib verlassen könne, neben dem und dessen Kräften es sich in ihm selbständig behaupte, um im Tode endgültig sich von ihm zu scheiden (Rohde S. 6; 8; 45 Anm. 1).

Aber diese Spencer-Rohdesche Auffassung über die Anfänge des hellenischen wie auch des allgemein menschlichen Seelenglaubens ist in doppelter Hinsicht unhaltbar. Erstlich stimmt der Befund bei den Primitiven, wie ihn neuere Forschungen ergänzten, nicht zu diesem Bilde; darüber unterrichtet hinlänglich das Sammelwerk von G. Buschan,

Völkerkunde[3] (1922/1923) mit seinem reichen Material auch für den Seelenglauben. Zweitens liegt gerade bei Homer die Sache anders.

Ausführliche Polemik gegen die Spencer-Rohdesche Ansicht von der homerischen Psyche bietet auch Otto S. 5ff. u. sonst. Aber seine Ausführungen sind mit seiner eigenen unrichtigen Auffassung, daß die homerische Psyche ein prälogischer Totengeist und einfaches Produkt der Gespensterfurcht sei, überall durchsetzt. In seiner Negation Rohde gegenüber ist indes Otto im Recht. Dies ist deshalb hier ausdrücklich hervorzuheben, weil neuestens Ankermann, ein sachkundigster Beurteiler der ethnologischen Fragen des Seelenglaubens, in seiner Rezension Ottos, Zeitschr. f. Ethnol. LV (1923) S. 101 bestritt, daß Otto Rohde richtig verstanden habe. Rohde wird von Ankermann die Anschauung zugeschrieben: „die Lebensseele *ψυχή* werde im Augenblick des Todes zum Totengeist *ψυχή*".

Solche grundsätzlich zutreffende Stellungnahme zum homerischen Seelenproblem unter Ansetzung einer genetischen Beziehung des Totengeistes zur Lebensseele ist in Wirklichkeit Rohde ebenso wie Otto fremd. Eine derartige Lösung ist überhaupt nicht in ihren Gesichtskreis getreten. Rohde hat vielmehr das Dasein eines Zweiten Ichs und Doppelgängers im lebenden Menschen behauptet, desselben Wesens, das nachher zum Hades ziehe. Auch genügt es nicht, von diesem Doppelgänger der Rohdeschen Theorie, wie man Ankermann S. 101 verstehen könnte, einiges abzuziehen, sein Dasein im lebenden Körper an sich zuzugestehen und nur zu bestreiten, daß die *ψυχή* das „Seelenabbild" statt des „Abbildes der körperlichen Erscheinung" des Menschen innerhalb des Lebenden dargestellt habe. In Wahrheit liegt jedwede Beziehung auf ein Doppelgängertum innerhalb des lebendigen Menschen dem homerischen Seelenglauben ferne. Rohde hat unkritisch die spätere Scheidung des lebendigen Körpers mit seinen Kräften von der überleiblichen Seele der epischen Kultur untergeschoben[1]).

[1]) Als Vorgänger der Zurückweisung Rohdes ist auch Wilamowitz zu nennen, der bei manchen Gelegenheiten und zuletzt „Platon" I (1919) S. 331ff. in Ausführungen zum homerischen Seelenglauben die Spencer-Rohdesche Theorie außer Betracht gelassen hat. Die positive Bestimmung der homerischen *ψυχή* freilich ist von Wilamowitz nirgends unter Vergleich der verschiedenen Glaubensformen versucht worden. Seine Stellungnahme erscheint hier und da nicht ganz klar, selbst in seinen jüngst erschienenen Schriften. „Die Ilias und Homer" (1916) S. 109 rechnet er offenbar noch mit einem „alten Glauben" speziell der Ilias, nach dem beim Tode alles aus sei, ähnlich wie er einst „Homerische Untersuchungen" (1884) S. 204 jeden Totenkult für die Ilias sonderbarerweise geleugnet hatte (s. Kap. III 1 S. 43). Neuestens scheint er dagegen „Platon" a. a. O. in dem „alten Glauben", über den beide Dichter, der der Ilias wie der der Odyssee, hinaus seien, den volkstümlichen Verwandlungsglauben der Hellenen zu erblicken und den Fortschritt der epischen Anschauung richtig in der Vermenschlichung der Tiergestalten jenes Volksglaubens zu suchen. Vgl. auch „Reden u. Vorträge" I[4] (1925) S. 73.

Bei alledem ist es kein Wunder, daß Rohdes bestimmt gefaßte Ansicht allmählich zur allgemeingültigen hatte werden können. Auch Wilamowitz sonst nächststehende Gelehrte, wie A. Koerte, Realenc. f. die kl. Altertumsw. V 2084 s. v. *Εἴδωλον*, hatten Rohdes animistische Theorie angenommen.

Zur Zeit ist besonders zu verhüten, daß die neue Lehre Ottos, seine Auffassung der homerischen Psyche als prälogisches Totengespenst, an die Stelle der Spencer-Rohdeschen Psyche-Theorie tritt. Otto hält letzten Endes die Induktion für abgeschlossen, daß überall bei den Primitiven am Anfang jedweden Seelenglaubens die Scheidung zwischen Lebensseele und Totengeist stehe. Zwar drückt er sich anfänglich S. 4 noch vorsichtig aus, wenn er den Spencer-Rohdeschen Animismus durch neuere völkerkundliche Untersuchungen nur als eingeschränkt bezeichnet: „Bei den Primitiven sind im Laufe der Zeit so viel Anschauungen gefunden worden, die mit der Annahme eines luftartigen Doppelgängers im Menschen offenbar gar nichts zu tun haben, daß der Geltungsbereich der berühmten Theorie beträchtlich eingeschränkt werden muß." Nachdem ihm aber die Widerlegung Rohdes aus dem homerischen Material heraus, wie dieser Erfolg nach der negativen Seite hin freilich kommen mußte, geglückt ist und seine hier unten Kap. III widerlegte Ansicht zum Vortrag kam, daß *ψυχή* nirgends im Epos „Seele" bedeute, sondern nur abstrakt „Leben" oder den Totengeist, die Vorstellung „Lebensseele" dagegen bei Homer nur durch *θυμός* wiedergegeben werde, schlägt er S. 26f. einen schärferen Ton an: „Mit besserem Rechte, als Rohde, dürfen wir jetzt sagen: genau dieses ist der Glaube der sogenannten Naturvölker der ganzen Erde, wie ihn mit eindringlicher Schärfe — nicht Herbert Spencer, sondern sorgfältigere und weniger im Vorurteil einer Theorie befangene Forscher der neueren Zeit ergründet haben. Sie haben gelernt scharf zu unterscheiden zwischen der Seele des lebenden Menschen und dem schattenhaften Fortsetzer des Daseins, den Homer Psyche nennt."

Otto ist in dieselbe schiefe Lage wie einst Rohde geraten. Erstlich stimmt der Gesamtbefund bei den Primitiven nicht zu seiner Theorie, wie er sie wohl am meisten in bezug auf Homer sich wünschte; er hat eine neue Verallgemeinerung, eine gleichfalls unzulängliche, an die Stelle der Spencer-Rohdeschen gesetzt. Zweitens ist seine völkerkundliche Theorie, selbst wenn sie für die Primitiven zuträfe, unzutreffend für Homer.

6. Der Verwandlungsglaube

Der entscheidende Punkt, an dem sich die Unmöglichkeit herausstellt, die primitiven Seelenvorstellungen in Totengeist und Lebensseele aufzuteilen, ist der Verwandlungsglaube. Dieser ist von Otto in seiner Eigentümlichkeit übersehen worden; unwillkürlich hat er ihn (so S. 47 u. sonst) in die Metempsychose und in den Glauben an eine vom Körper freie Lebensseele unbestimmt materieller Art und deren Inkorporationen einbezogen.

Die Völkerkunde weiß von mannigfachen Formen des Verwandlungsglaubens, die keineswegs sämtlich auf einer einzigen und einfachen Auffassung beruhen, — keineswegs alle auf Erlebnisse gleicher Struktur zurückgehen; noch paßt eine einzige Erklärung auf alle seine Formen.

Als einfachste und eigentümlichste Form gibt sich unter den verschiedenen Gestaltungen des Verwandlungsglaubens diejenige, daß die Leiche zum Wurme und der Wurm zur Schlange wird. Dieser Glaube setzt keine, oder doch nur geringe, logische Besinnung voraus; er beruht auf unmittelbarer, wenn schon falsch gedeuteter Wahrnehmung. Hierhin gehört die bekannte Fanany-Mythe der ozeanischen und madegassischen Stämme. Die Grundvorstellung der Fanany-Mythe besteht darin, daß der erste aus der Fäulnis herauskriechende Wurm als der Verstorbene gilt. Vom Wurme, dem Leichenwurme, läuft der Vorstellungsweg zur Gleichsetzung des großen Wurmes, der Schlange, mit dem Verstorbenen. Diese Gleichsetzung geht durch morphologisches Denken ohne eigentliche kausale Funktion vonstatten. Es waltet das bildhaft irrationale Denken vor, das den logischen Kategorien weniger untersteht. Gegensätze wie etwa der zwischen einer Vielheit der Leichenwürmer und der einen Totenschlange werden nicht reflexionsmäßig ausgeprägt. Daß dieser ganze Glaube nicht das Ergebnis eigentlicher Schlußfolgerungen, sondern schlichte Vorstellungsübertragung ist, darin stimmen Völkerkunde und Völkerpsychologie überein (Ankermann, Zeitschr. f. Ethnol. L 1918 S. 142f.; W. Wundt, Myth. u. Rel. I³ 1920 S. 147ff.).

Aber so sehr das Denken auch morphologisch sein mag, das in einer Vorstellungsübertragung wie der Fanany-Mythe sich vollzieht, so ist doch die menschliche Gesamteinstellung bei solchem naiven Glauben schon intellektueller als beim Gespenst. Beim Verwandlungsglauben muß der Einbruch der Reflexion in die volkstümliche Vorstellungswelt früher oder später vor sich gehen, weil er von vornherein auf die instinktive Erinnerung an das Gewesene, den selbsttätig und zweckvoll sich bewegenden Menschen, und die Erwartung des zukünftigen, der mit ähnlichen Eigenschaften begabten Totenschlange oder des sonstigen Seelentieres gestellt ist.

Der erste Ursprung freilich des Verwandlungsglaubens wird nicht ausschließlich im Intellekt, sondern auch in Affekterlebnissen wurzeln. Wenn in der Höhle, wo der Tote bestattet lag, plötzlich sich die Schlange dem Angehörigen entgegenreckte und ihn tötete — Erlebnisse der Furcht und des Entsetzens vor anscheinend dämonischen Wesen würden die Einstellung der Fanany-Mythe mehr als nachträgliche Rechtfertigung eines emotional entstandenen Glaubens erscheinen lassen[1]).

Wie immer aber es mit der Herkunft des Verwandlungsglaubens bestellt ist — der Glaube, daß sich Lebende in Tiere verwandeln können, um später wieder ins Menschliche zurückzukehren, oder daß Tote als

[1]) Über das dämonische Wesen der Metamorphose überhaupt, auch abgesehen von dem hierhergehörigen Totenglauben, vgl. V 4 S. 110. — Dichterisches Einfühlen in die Frühzeit blitzt auch in der Szene bei Bernard Shaw, Zurück zu Methusalem, auf, wo Eva zuerst den Wurm der Verwesung sieht und vor dieser „Verwandlung" des Lebendigen aufs heftigste erschrickt: Back to Methuselah (Leipzig 1922) Part. I Act 1 S. 79 *Adam:* Dead? What word is that? . . . *Eve (joining him):* Oh! It is changing into little white worms.

Tiere wiedererscheinen, ist eine sagengeschichtlich und völkerkundlich anerkannte Tatsache; und zwar ist dieser Glaube unbestimmt frühen Ursprungs. Was den autochthonen Seelenglauben der nordischen Germanen angeht, so ist nach Mogk im Reallexikon der German. Altertumskunde IV (1918/1919) S. 151: „Seelenglaube bei ihnen Verwandlungsglaube". Selbst die Erscheinungen des Lebenden Leichnams, wie sie bei den Germanen zahlreich belegt sind (s. I 4 S. 13), lassen sich zum Teil auch als Verwandlungsglaube nehmen; sobald die Einstellung in den Vordergrund rückt, daß in dem präanimistischen Dämon und Gespenst das ursprüngliche Lebewesen bzw. seine Lebensseele neu, nur verändert, wiedererstanden ist, vermischen sich die Glaubensformen. Sein Sondermotiv aber verliert der Verwandlungsglaube gegenüber Lebendem Leichnam und Gespenst auch insofern nicht, als das Gesamtgebiet seiner Erscheinungen die ihm allein eigentümliche Vorstellungswelt des Tierverwandlungsglaubens besitzt, wie sie z. B. in den altgermanischen Spukgeschichten neben dem Glauben an den Lebenden Leichnam steht (Mogk, Ilbergs Neue Jahrb. XLIII, 1919, S. 105)[1]).

Zu einer besonderen Gruppe von Totentieren treten die flatternden Tiere der Luft, Vogel, Fledermaus und Schmetterling, zusammen. Hier verbindet sich das Motiv der Verwandlung des Menschen beim Tode zum neuen Lebewesen mit der aus dem Gespensterglauben stammenden lufthaften und flüchtigen Beschaffenheit des umgehenden Toten; als drittes Element kommt außerdem noch der Glaube an die Seelenablösung des lebenskräftigen Odems hinzu.

Mit Seelenablösungsglauben (s. Kap. III 10 S. 75) irgendwelchen Inhalts verschwistert sich eigentlich der Verwandlungsglaube überhaupt notwendigerweise, wo immer er dazu dient, das Todeserlebnis zu deuten. Zauberische Verwandlung an sich mag als Vorgang eines einzigen Zuges regelmäßig gedacht werden; aber der Verwandlungsglaube als Spiegelung des Todeserlebnisses wird, wenn anders der Glaube an den Lebenden Leichnam noch nachwirkt, an die Bedingung geknüpft sein, daß der Vorgang mit dem Auskriechen des Seelenwurmes oder dem Entflattern des Hauches (der sich zu Fledermaus oder zu Vogel gestaltet, vgl. IV 3 S. 94, 1) nur seinen Anfang nimmt, dann aber weiter der zurückbleibenden Leiche Lebendigkeit und Bedeutung bis zu einem Zweiten Tode dennoch verbleibt. So gelangt sicherlich im homerischen Seelenglauben das beim Tode entflatternde Hadeswesen erst nach Verbrennung der Leiche zu völliger Abgeschiedenheit (IV 3 S. 88). Jedenfalls tritt die Bereicherung des Verwandlungsglaubens durch das Ablösungsmotiv

[1]) Eine Verbindung aus dem urgermanischen Verwandlungsglauben und aus dem animistischen Glauben an die Besitzergreifung des Menschen durch einen dämonischen Seelengeist liegt in dem mittelalterlichen Hexenglauben mit seiner gewöhnlichen Verwandlung der Hexen in Tiere vor (s. z. B. Fr. Ranke, Die deutschen Volkssagen², 1924, S. 27ff.).

überall da notwendig auf, wo der Verwandlungsglaube über die emotionale Gleichsetzung des dämonischen Totentieres mit dem Verstorbenen hinaus aus intellektuellen Erklärungsversuchen sich nährt; dabei muß immer damit gerechnet werden, daß dies schon sehr früh und ursprünglich der Fall war. Denn das Auftauchen des Seelenablösungsmotivs im Verwandlungsglauben ist auch dadurch verursacht, daß bereits vor der Erreichung des ausgeprägten Animismus, und so auch schon im homerischen Seelenglauben, zwischen dem ganzen Menschen, dem Lebewesen, und einem besonderen Wesen in ihm, d. h. seiner Seele (s. III 7 S. 63), geschieden wird, obschon diese Seele kein Zweites Ich und überhaupt nichts Persönliches und auch kein körperliches Abbild des Menschen ist, solange es in ihm wohnt[1]).

Aller Verwandlungsglaube beruht nun aber auf einer Seelenvorstellung, die Lebensseele und Totenwesen zugleich ist. Wichtige Bedingungen eines emotionalen Totenglaubens kehren hier wieder, zumal bei der primitivsten Form des Verwandlungsglaubens, dem Glauben, daß sich der Verstorbene zum Wurme verwandelt: morphologisches Denken und Auslösung des Glaubens aus sinnlichen Eindrücken heraus. Eigentümlich bleibt dem prälogischen Gespenst der Umstand, daß es in bezug auf den Verstorbenen eine streng individuelle Bildseele ist. Aber auch durch diesen Unterschied wird eine allgemeine Unterscheidung und grundsätzliche Aufteilung der Seelenvorstellungen in Lebensseele und Totengeist keineswegs gewonnen. Denn dieser Unterschied gilt nur in bezug auf den Tierverwandlungsglauben; Verwandlungsglaube liegt aber, wie schon soeben S. 36 in bezug auf das Germanische bemerkt, auch da vor, wo die Metamorphose beim Tode in der Veränderung des Menschen zu einem rätselhaften Anderen Ich besteht. Man kann es auch so ausdrücken, daß nicht das Lebewesen, sondern vorläufig nur seine Lebensseele, die ja in allem Präanimismus zu Lebzeiten des Menschen noch kein dem Menschen innewohnendes Doppel-Ich ist, beim Tode eben zu einem solchen sich verändert. Individuelle Bildseele ist das Totenwesen nicht nur dann, wenn es ausschließlich aus dem reflexionslosen Gespensterglauben stammt, sondern auch, wenn in der Metamorphose der Lebensseele die Bildseele des Ablösungsglaubens (III 10 S. 77) eine Rolle spielt. Die Bildseele gehört eben nicht allein zum prälogischen Totenglauben; auch das Spiegelbild, der Schatten

[1]) Andere Formen des Verwandlungsglaubens, die aus der Ethnologie (vgl. G. Buschan, Völkerkunde I³, 1922/1923, S. 451 u. s.) bekannt sind, so solche, wo Jaguar, Tiger, Krokodil usw. als Totenwesen gelten, mögen hier zurückgestellt werden, zumal zu ihrer allseitigen Erfassung der Totemismus und dessen soziologische Erklärungsweise in Betracht kommt. Frazers wechselnde Ansichten hierüber entwickelt Wundt a. a. O. S. 357 Anm. 1 u. s.; anderes bringt Ankermann, Zeitschr. f. Ethnol. L S. 143, der für die griechische Kultur Ilbergs Neue Jahrb. XXXIX (1917) S. 497f. die Bedeutung des Totemismus bestreitet. Ebenso lehnt für die griech. Religion den Totemismus ab Sam Wide, Griech. Religion (Einleitung in die Altertumsw. III² 1912) S. 173. Vgl. auch Carl Meuer, Der Totemismus bei den Griechen und Römern (Bonner Diss. 1919).

und jedes Idol eines Lebenden, wie es etwa innerhalb eines Traumerlebnisses nach Art der homerischen Iphthime-Szene von Sage und Volksglauben als reales Wesen erachtet wird, ist Bildseele (II 4 S. 28). Grundsätzlich besteht der Unterschied also zwischen dem rein prälogischen Gespenst, wie es aus der Urfurcht vor der Leiche zuwege kommt, und dem Totenwesen, das aus der formalen Einstellung des Verwandlungsglaubens erzeugt wird, nur in dem freilich überaus bezeichnenden Umstande, daß das Totenwesen letzterer Art genetisch in das ganze Vorstellungsgebiet der Lebensseele hineinreicht. Sind demnach Totenwesen wie die *ψυχαί* des homerischen Hades streng individuell (vgl. Otto S. 47 u. 63), so ist darum dennoch über ihren Ursprung als ausschließliche Affektreaktion auf die Wirkung der Leiche nichts ausgemacht. Ihre gleichzeitige Herleitung aus dem Bereich der Lebensseele und dem Ablösungsglauben dort ist dennoch unerläßlich, falls Anzeichen dafür, so aus dem Namen der Jenseitswesen, aber auch aus sonstigem und noch wichtigerem Sachverhalt heraus sich aufdrängen, daß das intellektuelle Veränderungsmotiv und die genetische Beziehung auf die Lebensseele in Kraft getreten ist (s. IV 1 S. 80).

Andrerseits darf allerdings die Metamorphose noch nicht durch die animistische Metempsychose und den Glauben an die Seelenwanderung ersetzt sein, wenn das streng Individuelle des Totenwesens neben dem Tierverwandlungsglauben eine berechtigte Möglichkeit innerhalb des Veränderungsglaubens bleiben soll. Das Verwandlungswesen ist geeignet, die Verbindung mit der materiellen Atmungs- und Bildseele des Ablösungsglaubens, dem zum Idol veränderten Menschen einzugehen, weil solche Verwandlungs-„Seele" kein Produkt des ursächlichen Denkens ist, sondern unter allen Umständen etwas Natürlich-Körperliches; der reine Animismus dagegen weniger, weil sein Seelenbegriff gerade über die erfahrungsgemäße Körperlichkeit, selbst die luftartige, hinausstrebt; hier ist der Träger der Fortexistenz das geheimnisvolle Ich, das bereits als solches im lebendigen Körper hauste, unter Verzichtleistung auf die Vorstellung vom Zweiten Tode, dem endgültigen Tode der Leiche, und der Bedeutung der Leiche für das neu erstehende Dasein (vgl. Kap. IV 3 S. 94 Anm. 1).

Nach dem Verwandlungsglauben ist das neue Totenwesen letztlich der alte Mensch selber ohne Scheidung seines „Leibes" von seiner „Seele", einem „Zweiten Ich" und einer geheimnisvollen Ursache seiner Belebtheit. Im Glauben an die Metempsychose dagegen verliert das Wesen seine strenge Individualität, weil die freie und nicht besonders als körperlich betonte Seele immer neue Körper zu ihrer Behausung sich auswählt. Vor dieser Einstellung aber liegt der Glaube, dem zwar die animistische Gleichsetzung der Lebensseele und des Totenwesens infolge der Gebundenheit an das Ganze der Erscheinungen eine völlig unmögliche Abstraktion war, der aber dennoch die Brücke zwischen den beiden Reichen des Seelenglaubens vielleicht seit Uranfang schlug. Das Toten-

wesen des Verwandlungsglaubens bleibt zugleich überall auch das frühere Lebewesen selber bzw. seine Lebensseele, nur eben eine solche, die den gleichen Gehalt in stärkerer oder schwächerer Umformung bietet.

7. Seelentiere bei den Griechen

Volkstümlicher Verwandlungsglaube begegnet auf Schritt und Tritt auch im Griechentum. Sein Vorhandensein vor Homer, vor der epischen Kultur ist unbestreitbar. Der Heroenglaube, der Glaube an den Heros als Schlange oder Drache, wie er nach Homer im archaischen Griechenland in lokalen Kulten sich zeigt, senkt seine Wurzeln tief in die hellenische Vorzeit hinab (Rohde, Psyche I³ S. 146ff.)[1]. Näheren Aufschluß über den griechischen Verwandlungsglauben geben hauptsächlich zwei Werke. Die primitivste Form, die Verwandlung des Toten zum Wurme und zur Schlange, liegt in ausführlicher Behandlung vor bei Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten XIII 2, 1913). Über die vielleicht am meisten hellenische Form des volkstümlichen Seelenverwandlungsglaubens vgl. Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur u. Kunst (Leipzig 1902); ferner O. Immisch, Sprachliches zum Seelenschmetterling (Glotta VI, 1915, S. 193ff.).

Auch bei Homer sind Spuren des allgemein hellenischen Verwandlungsglaubens unverkennbar. In der Traumszene des Achilleus und Patroklos verschwindet dessen *ψυχή* Il. XXIII 101 *τετριγυῖα* „fledermausgleich piepsend", wie Wilamowitz, Die Ilias und Homer (1916) S. 110 zutreffend übersetzt. Ottos Meinung a. a. O. S. 12, *τρίζειν* gehe hier auf nichts anderes als auf den dünnen Klang der Stimme eines Totenschattens, wird niemand billigen. Auch das Bild der mit schwirrenden Fledermäusen verglichenen toten Freier Od. XXIV 5ff. zu Beginn der kleinen Nekyia steht mit volkstümlichem Verwandlungsglauben im Zusammenhang. In der orphischen Interpolation der großen Nekyia heißt es Od. XI 605 *ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἔεν οἰωνῶν ὥς, πάντοσ' ἀτυζομένων* „Ringsum schrie, wie Vögelgeschrei, das Geschrei der gescheuchten flatternden Toten um ihn." — „Die alten Gestalten des Volksglaubens waren um so weniger ganz auszurotten, als ihnen die festgeprägten sprachlichen Formeln immer neue Lebenskraft verliehen ... Immer wieder hörte man, daß die Psyché, ja sogar der Thymós, aus dem Leibe entflog ... So erhielt sich die uralte Vorstellung von der Vogelgestalt der abgeschiedenen Seele" (G. Finsler-Ed. Tièche, Homer I 2³, 1924, S. 227).

Angesichts dieses allgemein griechischen Verwandlungsglaubens und seiner Spuren in der homerischen Vorstellungswelt bietet sich hier ein

[1] Über den Heroenkult und sein „protohellenisches" Alter vgl. auch L. R. Farnell, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality (Oxford 1921) mit der Besprechung von O. Weinreich, Phil. Wochenschr. XLV (1925) Sp. 912ff.

wichtiges formales Motiv für das allseitige Verständnis der homerischen Hadesseele. Wenn bei Homer die Lebensseele *ψυχή* heißt, und andrerseits das Totenwesen gleichfalls *ψυχή* und doch die *ψυχή* hier etwas anderes als die *ψυχή* dort ist, d. h. das Totenwesen *ψυχή*, dies Zweite Ich bei Lebzeiten dem Menschen noch keineswegs als solches innegewohnt hat, so liegt der Schluß nahe, daß es sich beim Todesvorgang um eine Veränderung des Menschen zum Hadeswesen ähnlich wie im volkstümlichen Verwandlungsglauben handelt, wo die Lebewesen durch den Tod zu dämonischen Tieren werden.

Um aber diese Deutung auszubauen, ist über die Psyche als Lebensseele zu handeln und auszumachen, worin deren Vorstellungswelt besteht, — auf welche Weise das Totenwesen mit ihr zusammenhängt und wie die Vermenschlichung gegenüber dem volkstümlichen Tierverwandlungsglauben zustande kommt.

Bevor indes zu dieser Untersuchung geschritten wird, mag noch ein kurzer Ausblick die Bedeutung rechtfertigen, die hier dem Verwandlungsglauben grundsätzlich zugeschrieben wird: es ist noch ein Wort über die sonstigen Einteilungsversuche der menschlichen Seelenvorstellungen zu sagen, wie sie heute abgesehen von der Spencer-Rohdeschen Theorie und Ottos Standpunkt vertreten werden. Durch die Musterung solcher Einteilungsversuche läßt sich am ehesten die Überzeugung fördern, daß jenes Auseinanderlassen der Lebensseele und des Totenwesens, wie es noch für eine so fortgeschrittene Periode wie die homerische von Otto anzusetzen versucht wird, gewiß kein Naturgesetz der menschlichen Seelenvorstellungen ist.

8. Einteilungsversuche menschlicher Seelenvorstellungen

An die offenbar unlösbare Aufgabe, auf Grund psychologischer Analyse der Seelenvorstellungen der Primitiven eine logische Ordnung der historischen Glaubensformen zu gewinnen, ist neuestens mehrfach herangegangen worden. Ankermann, Totenkult u. Seelenglaube bei den afrik. Völkern (Zeitschr. f. Ethnol. L, 1918, S. 128ff.) und in der Kritik Ottos (ebd. LV, 1923, S. 101) an seinem Standpunkt festhaltend, glaubt aus dem völkerkundlichen Material den Schluß ablesen zu müssen, daß die Gesamtheit der primitiven Seelenvorstellungen sich in „Lebensseele" und „Bildseele" scheide. Neben der mit „Herz" oder „Atem" benannten „Lebensseele" stehe die als Schatten schon bei Lebzeiten sichtbare „Bildseele", die aus Traumbildern und Visionen und überhaupt aus dem Erinnerungsbild genährt, nach dem Tode des Menschen für die Überlebenden weiterbestehe. Das zu Begrüßende und Richtige hieran ist, daß die Beschränkung des Motivs der individuellen Identität auf den Totengeist in Übereinstimmung mit der hier II 6 S. 37 und sonst vertretenen Anschauung in Wegfall kommt. Unglücklich ist dagegen bei Ankermanns Teilung die Loslösung des Totengeistes vom Einzel-

erlebnis und Affekt[1]). Die bloße Erinnerung an den Lebenden vermag an sich schwerlich Totenglauben hervorzubringen. Vollends gesprengt wird Ankermanns Teilung wieder durch den Verwandlungsglauben, da die Totenschlange und der Seelenvogel weder in seinem Sinne eine „Bildseele" noch in seinem Sinne eine „Lebensseele" ist, sondern eine neue und eigene seelengeschichtliche Wirklichkeit. Nur wenn Totenschlange und Seelenvogel nicht selber anfänglich den ehemals Lebenden darstellten, sondern lediglich seiner Lebensseele eine neue Behausung böten — also noch bei Befangenheit im Animismus —, schiene Ankermanns Zweiteilung annehmbarer.

Verhängnisvoll wird der Verwandlungsglaube auch Wundts völkerpsychologischer Einteilung der menschlichen Seelenvorstellungen in „Körperseele" und „freie Seele" (Mythus u. Rel. I³, 1920, S. 78ff.). Der ebenso wie der Begriff „Lebender Leichnam" anscheinend paradox gestaltete Terminus „Körperseele" ist an sich treffend geprägt; er drückt den dem Lebenden Leichnam zugrunde liegenden Sachverhalt für die Lebensseele aus und ist geeignet, den vor der Entstehung der späteren Reflexionsbegriffe Leiche, Leib und Seele gültigen Zustand (s. I 3 S. 10) zu kennzeichnen. Auf denselben Sachverhalt geht der z. B. von Felix Scherke, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode (Haller Dissert. 1923) S. 211 und auch von Steuding, Roschers Lexikon d. gr. u. röm. Mythologie VI 223 s. v. Verwandlungen gebrauchte Begriff des Animatismus, der von N. Söderblom geprägt (s. Das Werden des Gottesglaubens, Deutsche Bearbeitung 1916 S. 11), dem Animismus gegenübergestellt wird. Wie der Verstorbene nach der „animatistischen" Einstellung, d. h. dem Glauben an den Lebenden Leichnam, für versteckterweise weiterlebend gilt, so ist angesichts alles Lebendigen die Gebundenheit des Seelischen an Körperlichkeit der naiven Anschauung völlig selbstverständlich: „Da das Fühlen, Vorstellen, Denken überall an bestimmte lebende Körper geknüpft ist, so ist damit die Auffassung des Seelischen als einer Eigenschaft des Körpers und seiner Organe so unmittelbar gegeben, daß es zur Bildung dieses Begriffs nicht im geringsten irgendeiner Reflexion bedarf, sondern daß er als das unmittelbare Produkt jener einfachsten Wahrnehmungsassoziationen entstehen muß, vermöge deren konstant verbundene Elemente als Bestandteile eines Objekts aufgefaßt werden" (Wundt a. a. O. S. 79).

Dem sicheren Platz gegenüber, den dieser Begriff des Körperseelischen, oder doch der ihm zugrunde liegende Sachverhalt, in der Geschichte des Seelenglaubens beanspruchen darf, ist indes Wundts Begriff der „freien Seele" doppeldeutig. Einerseits geht dieser Begriff

[1]) Wie sehr A. dies ausschaltet, zeigt S. 129f.: „Dagegen scheint mir die Herleitung der Bildseele aus Traumbildern und Visionen etwas zu eng gefaßt; die Bildseele ist nach meiner Meinung nichts anderes als das Erinnerungsbild, das der Lebende von dem verstorbenen Genossen zurückbehält und das allerdings durch Traumerscheinungen und ähnliches lebendig erhalten und immer wieder aufgefrischt wird."

auf den Vorgang, der in allmählicher Entwicklung der Innenbeobachtung und des kausalen Denkens zur körperlich-seelischen Bewegtheit eine Ursache der Bewegtheit, die vom Körper „freie Seele", das im lebenden Menschen hausende Doppel-Ich, hinzuzufügen sucht (s. Kap. V 1 S. 100 ff.). Andrerseits geht dieser Begriff aber wieder auch auf jenen Vorgang, der von der Lokalisation der spontanen Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit, d. h. des Seelischen innerhalb des gesamten Lebewesens (s. III 7 S. 65 und 10 S. 74) seinen Ausgang nimmt, und so zu einer vom Lebewesen trennbaren „freien Seele" gelangt, ohne doch daß diese „freie Seele" selber etwas Unkörperliches wäre oder grundsätzlich ihrer Beschaffenheit nach sich vom Wesen des Körperseelischen unterschiede.

Die historische Entwicklung des Seelenglaubens vollzieht sich nicht so, daß der Glaube an die „Körperseele" durch den Glauben an die „freie Seele" abgelöst worden wäre und überhaupt in Übereinstimmung mit der Wundtschen Zweiteilung der Seelenvorstellungen in „Körperseele" und „freie Seele" Reiche der wirklichen Erfahrung sich schieden. Die „freie Seele" läßt sich vielmehr angesichts jener Doppeldeutigkeit ihres Begriffes bis zu den Anfängen des Seelenglaubens hinunter verfolgen. Auf der Stufe des Lebenden Leichnams kommt das präanimistische Doppelgängertum (bei Homer das Aineias- und Iphthime-Eidolon) bereits als eine Art „freier Seele" in Betracht. Der Gespensterglaube hat dem Lebenden Leichnam gegenüber sein besonderes Merkmal in der Regelmäßigkeit eben dieses präanimistischen Doppelgängertums (II 2 S. 24). Der Verwandlungsglaube vollends, obwohl er an die Vorstellungswelt der Körperseele gebunden ist, rechnet notwendig mit der Ablösung von Seelischem (II 6 S. 36); Seelenschlange und Seelenvogel sind trotz ihrer Natur als Körperseelen doch ein vom ursprünglichen Lebewesen geschiedenes Etwas, „freie Seelen". In Anbetracht dieser Wesen des Verwandlungsglaubens, zumal der hier auftretenden Verknüpfung des Motivs der Verwandlung mit dem Glauben an die Seelenablösung, an den „Übergang der Körperseele in die Umgebung", gesteht Wundt a. a. O. S. 112 f. und 146 ff. selber zu, daß seine systematisierende Trennung der Seelenvorstellungen in Körperseele und „freie Seele" an den geschichtlichen Tatsachen scheitert.

III. Psyche als Lebensseele

1. ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει

Aber die ganze Auffassung des Todes bei Homer als Veränderungsglaube, die Vorstellung, daß sich die *ψυχή*, die Seele des Lebenden, durch den Tod zu einer anderen *ψυχή*, der des Hades, verwandelt, steht und fällt mit dem Nachweis, daß *ψυχή* im Epos sich in der Bedeutung „Lebensseele" belegen läßt. Gerade dies jedoch bestreitet Otto, Die Manen S. 13ff. u. 43ff.; trotz seiner Anerkennung S. 16 und 46 der hergebrachten etymologischen Deutung des Wortes als Odem (s. oben II 1 S. 22), läßt er bereits bei Homer an sämtlichen in Betracht kommenden Stellen nicht mehr die Bedeutung „Seele", sondern nur die rein abstrakte „Leben" gelten. Dabei kann er sich zum Teil auf Wilamowitz berufen, Euripides, Herakles II² (1895) S. 274 zu V. 1366: „Bei Homer, *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων ἔπτατο*, ist sie auch nur das Leben."

Freilich klafft zwischen beiden Interpreten doch ein wichtiger Unterschied, der eigentlich die Genugtuung Ottos S. 19 über diese Übereinstimmung trüben müßte. Letztlich ist die Interpretation der von Wilamowitz beurteilten Homerstelle doch bei beiden verschieden; es handelt sich um die berühmten Worte über den Weggang der Psyche des getöteten Hektor Il. XXII 362f. wie des Patroklos XVI 856f.:

ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει,
ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.

Aber die Seel' aus dem Innern[1]) war fliegend zum Hades gegangen, Klagend ob ihres Geschicks, verlassend Mannkraft und Jugend.

Otto (S. 13; 18; 24; 45) versteht hier unter *ψυχή* eben nicht nur den abstrakten Begriff „Leben", sondern zugleich auch einen des Seelenglaubens, nämlich den des Gespenstes. Der Totengeist ist ja nach ihm S. 29 bei den Hellenen *ψυχή*, d. h. „Leben", genannt worden, der sonst mit Bezeichnungen wie „Greifer", „Spuk" usw. nach Auskunft der Völkerkunde bezeichnet zu werden pflegt. Gerade die Gespenstvorstellung soll nach Otto S. 24 den eigentlichen Sinn jener berühmten Homerverse erschließen.

Bei Wilamowitz dagegen merkt man deutlich die Abneigung, diese Iliasverse oder ähnliche der Ilias über den Fortgang der *ψυχή* beim Tode mit dem Seelenglauben, wie er in der Nekyia sich ausgestaltet zeigt, in Zusammenhang zu bringen. Die Konsequenz, die hinter seiner zu Euripides' Herakles V. 1366 gebrachten Homerinterpretation von *ψυχή* als „Leben" steht, ist keine andere Anschauung, als wie er sie für den „alten Glauben der Ilias" bereits „Homerische Untersuchungen" (1884) S. 204 ausgesprochen hat: „Für den alten Glauben der Ilias ist es mit dem Tode aus. Der Mensch ist identisch mit seinem Körper; die *ψυχή* ist

[1]) Zur Bedeutung von *ῥεθέων* vgl. III 4 S. 52 Anm. 2.

das Leben. Wenn das Leben aus dem Körper gewichen ist, dann fordert der Mensch, d. i. der Leichnam, nur noch Ruhe, die Ruhe des Grabes. Sie findet er durch die Bestattung, an der deshalb dem Sterbenden und den Angehörigen so viel liegt. Wenn aber der Leichnam vernichtet ist, ist der Mensch vernichtet. Das Leben geht in das Reich, „das keiner siehet", von dem keiner was weiß. Es gibt keinen Totenkult".[1]) Diese Grundanschauung, daß das Verschwinden der *ψυχή*, d. h. des „Lebens" beim Tode in der Ilias keinen eigentlichen Totengeistglauben mit sich führe, leuchtet bei Wilamowitz auch „Die Ilias und Homer" (1916) S. 110 bei der Besprechung des Achilleustraumes Il. XXIII mit der Erscheinung der *ψυχή* des Patroklos durch; hier rechnet Wilamowitz immerhin mit der Möglichkeit, daß das V. 103f. sich findende Bekenntnis des Achilleus zum Nekyia-Glauben (gemäß der Scholiennotiz *ἐνσέσεισται ἐκ τῆς Ὀδυσσείας*?) interpoliert sein könnte, obschon er andrerseits selber diese Möglichkeit als philologisch unerlaubt empfindet[2]).

Die verschiedenen Schichten des griechischen Epos, der Ilias und Odyssee, zeigen ein abgestuftes Interesse am Jenseits; ein Dogma bindet die epischen Glaubensvorstellungen überhaupt nicht (Rohde, Psyche I[3] S. 48). Indessen gehen doch, wie G. Finsler, Homer I 2[3] S. 150 in bezug auf das religiöse Problem, das gerade dort bei ihm zur Erörterung steht, sagt, durch beide Gedichte „zahlreiche gleichmäßige Anschauungen". Hierzu gehört ebenso wie jene hellenische und homerische Vermenschlichung der olympischen Götter der Hadesseelenglaube, der aus mannigfachen Ursprüngen zu einer allgemeinen Grundanschauung der damaligen Kultur sich entwickelt hat. Bestimmte religiöse Vorstellungslagen sind selbst, ohne Versteinerung im Dogma zu finden, das seinerseits unabhängig von dem Schicksal der Nationen und dem Untergange der Sprachen durch die Jahrtausende lebt, weniger kurz befristet als die praktischen Kulturbedingungen des menschlichen Lebens, wie etwa Bewaffnung und Häuserbau. Daher ist auch die Vorstellung des Abscheidens der Seelen zum Hades in Ilias und Odyssee im allgemeinen als einheitlich zu nehmen, solange nicht in der einen Schicht des Epos ein offener Widerspruch mit der anderen sich zeigt, sondern nur die eine Schicht das durch die andere Gegebene verschweigt und zurücktreten läßt bzw. ergänzt und erweitert. Auch der älteste Glaube der Ilias hat sich mit den Toten unter der Erde befaßt, wennschon die Vorstellungen vom Lebenden Leichnam zum Gespenster- und Veränderungsglauben hin und her gleiten.

Formeln und Ausdrücke, die die Seele oder den Menschen beim Tode in des Hades Behausung ziehen lassen, gibt es vergleichbar jenem Verse *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἀϊδόσδε βεβήκει*, im Epos eine ganze Reihe: *εἰς Ἄϊδαο*, auch *εἰς Ἄϊδος* und *Ἄϊδος εἴσω*, doch häufiger vollständig *εἰς Ἄϊδαο δόμους* oder *δόμον Ἄϊδος εἴσω βαίνειν, ἰέναι, δύεσθαι,*

[1]) Über den Weg, auf dem dieser Irrtum entstand, vgl. IV 4 S. 97.

[2]) Über den Achilleustraum s. II 4 S. 31 und IV 3 S. 93.

ἱκνεῖσθαι (zum Hades, bzw. in das Haus des Hades gehen, tauchen, kommen) wird für „sterben", bzw. πέμπειν, προπέμπειν (schicken) für „töten" gesagt. Das ganze Bild steht ausgeführt Il. XXII 482 νῦν δὲ σὺ μὲν Ἄϊδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης ἔρχεαι (du nun gehst zu Aïdes Haus in den Tiefen der Erde) im Wehruf der Andromache über Hektor. Vom Hades, dem Fürsten der Unterirdischen (Il. XX 61 ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς XV 188) wird als Person so manches in der Ilias erzählt, daß es abwegig ist, den Namen zu einer Bezeichnung der Räumlichkeit (abgesehen vom Ausnahmefall wie etwa Il. XXIII 244 εἰς ὅ κεν αὐτὸς ἐγὼν Ἄϊδι κεύθωμαι bis ich selber in der Unterwelt verborgen bin) zu verflüchtigen. Die zu Anfang der Ilias begegnende Vorstellung V. 3 ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν (die Seelen zum Hades sandte) setzt in der Hauptsache denselben Glauben voraus, den der Achilleustraum Il. XXIII und die Nekyia der Odyssee ausführlich und grundsätzlich darlegen. Daß auf keiner Entwicklungsstufe homerischer Dichtung der Glaube sich zeigt, mit dem Augenblick des Todes sei alles zu Ende, hat Rohde, Psyche I³ S. 3 gegen eine Wilamowitz ähnliche Ansicht von E. Kammer, Die Einheit der Odyssee S. 510ff. auseinandergesetzt: „Ein Nichts ist es jedenfalls nicht, was in die finstere Tiefe eingehen kann, über ein Nichts kann, sollte man denken, das Götterpaar drunten nicht herrschen."

Die Vorstellung einer den Tod überdauernden Lebensseele ψυχή ist überall im Epos vorhanden. Weder eine ausdrückliche Aussage noch ein beredtes Stillschweigen berechtigt uns, den Dichtern und ihrem Zeitalter die Vorstellung zuzuschreiben, daß nichts den Tod überdauere. Dennoch ist Rohdes Schluß nicht zwingend, daß darum die ψυχή, weil sie beim Tode des Menschen zum Hades eilt, bis zu diesem Augenblick in ihm gewohnt habe, und zwar gewohnt habe als der vom Menschen letztlich unabhängige Doppelgänger, als das gleiche und nämliche Wesen, das nun sich von ihm scheide.

Die richtige Erklärung des Verses ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει bietet sich allein bei Berücksichtigung des formalen Motivs des allgemein hellenischen Verwandlungsglaubens und der dort sich findenden, auch bei Homer anzuerkennenden genetischen Beziehung des Totenwesens zur Lebensseele. Wenn es von dem sterbenden Helden nach dem Verse ὣς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψεν (als er dieses gesagt, umschloß ihn das Ende des Todes) heißt, daß seine ψυχή ihn verlasse, so wird uns zunächst das sinnliche Bild aufgezwungen, daß der warme Leib im Tode zusammensinkt und der Lebensodem verweht, ohne daß freilich darum über die allgemeine Vorstellung des Erstarrens hinaus der den Mund verlassende letzte Hauch erfaßt und verfolgt würde. Keinesfalls jedoch kann von irgendeinem Gedanken an das aus der Urfurcht vor der Leiche geborene Gespenst schon hier die Rede sein. Zur Not könnte man zu Anfang des Verses mit dem Abstraktum „Leben" auskommen, vorausgesetzt, daß dies Wort nicht in Gefahr gerät, Name des Gespenstes zu sein, sondern daß die Beziehung auf das konkrete

Vitalgefühl des Lebens aufrechterhalten wird. Wenn aber dann weiter in demselben Satze von dieser *ψυχή* gesagt wird, daß sie flatternd zum Hades sich aufgemacht hat, so läßt sich das abgeblaßte Abstraktum „Leben" schon gar nicht mehr halten. Das Gespenst mag es sein, das zum Hades flattert, gerade derjenige Wortbegriff, den zu Beginn des Satzes als Subjekt zu denken, gekünstelt ist. Mitten im Verlaufe des einen Satzes wird die Vorstellung des Subjektes bereichert und verändert. Durch diese nachträgliche Ausgestaltung des Wortes *ψυχή* zu einem Wesen des Glaubens verbietet sich die Übersetzung mit dem Abstraktum „Leben". Wie dem deutschen Worte „Seele" wohnte *ψυχή* die doppelte Beziehung zum Totenwesen und zum Leben zugleich inne. So spiegelt sich im Urteil jenes Satzes und in seinen sich mengenden Vorstellungsverknüpfungen der ganze Veränderungsglaube des epischen Zeitalters.

2. Das Abstraktum *ψυχή*

In zwei Punkten besteht die anscheinende Schwierigkeit bei der Ermittlung der Wortbedeutung und der Wortgeschichte von *ψυχή* im Epos. Erstens ist der abstrakte Gebrauch, wie die neueren Untersuchungen hierüber gelaufen sind, anscheinend schwer abzugrenzen. Wenn der homerische Seelenglaube eine Art Veränderungsglaube ist, so muß *ψυχή*, wo es vom lebenden Menschen gesagt ist, nicht bloß abstrakt das „Leben", sondern auch etwas Dingliches und Konkretes bedeuten. Ist es geglückt, dies zu erweisen, so bleibt die zweite Schwierigkeit zu beheben, warum diese *ψυχή* im Epos niemals als Trägerin bewußter Zustände vorkommt.

Zuerst ist die Frage nach dem abstrakten Gebrauch vorzunehmen. Solange man bei der Bedeutungsfeststellung des Wortes von dem deutschen Worte „Seele" und dessen Fähigkeit, sowohl die Lebensseele wie das Totenwesen zu bezeichnen, ausgegangen war, hatte man das Vorkommen von *ψυχή* bei Homer mühelos in die beiden Rubriken „Seele der Lebendigen" und „Seele der Toten" aufteilen können, wie es etwa in dem Homerlexikon von Seiler-Capelle in vielen Auflagen geschehen war. Dabei fielen die Stellen, wo *ψυχή* den mehr oder weniger abstrakten Sinn „Leben" besitzt, von selber unter die erste Rubrik, ohne daß besondere Veranlassung vorlag, diese Stellen von den übrigen der Rubrik genauer abzusondern und unter eigenem Titel zu verbinden.

Als aber Rohde der gesamten konkreten Verwendung von *ψυχή* den Begriff des animistischen Doppelgängers untergeschoben hatte, dessen Vorhandensein im lebenden Menschen ebenso von Homer angesetzt sei wie sein späterer Aufenthalt in der Unterwelt, verlor die Unterscheidung der beiden Hauptgruppen „Seele des Lebendigen" und „Seele des Toten" an Wert; dafür drängte sich für Rohde und die unter seinen Einfluß geratene Homererklärung die Notwendigkeit auf, eine Gruppe rein abstrakter Verwendung mit der eigenen Bedeutung „Leben" abzuteilen.

Wie dringlich nunmehr das Problem des abstrakten Gebrauchs wurde, zeigt am auffälligsten eine Stelle wie Od. IX 523 *αἳ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰῶνός σε δυναίμην εὖνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἄϊδος εἴσω* „könnt' ich dich nur so gewiß der Seele beraubt und des Lebens, senden hinein in die Tiefe zum Hause des dunkelen Gottes". Der Seele beraubt kann keiner, wo immer der animistische Seelenbegriff gilt, zum Hades hinabziehen. Befände sich die Vorstellung eines im lebenden Menschen wohnenden Doppelgängers wirklich im Gedankengut des Epos — läge sie etwa einem Satze wie Il. XXI 569 *ἐν δὲ ἓα ψυχή* „nur eine einzige Seel' ist in ihm" tatsächlich zugrunde — wäre diese *ψυχή* als identisch mit dem späteren Totenwesen von vornherein empfunden worden —, so wäre der Gedanke, daß einer ohne *ψυχή* zum Hades gesandt wird, schwerlich zustande gekommen.

Falls also die im Menschen wohnende *ψυχή* ohne Veränderung dieselbe *ψυχή* wäre, die zum Hades geht, so müßte für die Interpretation einer solchen Stelle wie Od. IX 523, wo einer ohne *ψυχή* zum Hades zieht, eine abstrakte Bedeutung von *ψυχή* aus anderer Quelle beschafft werden, als sie durch freieren Gebrauch und nur noch unbewußtes Mitschwingen der konkreten Vorstellung des animistischen Seelengeistes entstehen könnte. So müht sich Rohde, Psyche I[3] S. 46f. darum, aus der allmählich aufkommenden Gewöhnung der Hellenen, körperfrei wirkende Kräfte im Innern des Menschen anzuerkennen, einen neuen abstrakten Begriff *ψυχή* „Leben" herzuleiten. Unter Auseinandersetzung mit Naegelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.[2] S. 381 fügt er jener Odysseestelle IX 523 noch andere des Epos hinzu wie Il. IX 322 *ψυχὴν παραβαλλόμενος* (stets die Seele dem Tod entgegentragend im Streite *Voss*); IX 401 *οὐ γὰρ ἐμοὶ ψυχῆς ἀντάξιον οὐδ' ὅσα κτλ.* (nichts sind gegen das Leben die Schätze mir *Voss*); XXII 161 *περὶ ψυχῆς θέον Ἕκτορος* (sie liefen ums Leben Hektors); Od. III 74 (IX 255) *ψυχὰς παρθέμενοι* (die dransetzen ihr Leben); XXII 245 *περί τε ψυχέων ἐμάχοντο* (und ihre Seelen verfochten *Voss*). In Betracht kämen außerdem noch etwa für besonders abstrakten Gebrauch Stellen wie Il. XXII 338 *λίσσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων σῶν τε τοκήων* (dich beschwör' ich beim Leben, bei deinen Knien und den Eltern *Voss*); Od. I 5 *ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων* (um sein Leben zu retten und seiner Freunde Zurückkunft); IX 423 *μῆτιν ὔφαινον ὥς τε περὶ ψυχῆς* (Ratschlag ersann ich, galt's doch das Leben).

In Wahrheit braucht man aber nicht an solchen Stellen zu einem wissenschaftlichen Kraftbegriff *ψυχή* „Leben" seine Zuflucht zu nehmen, um der konkreten Bedeutung des animistischen Seelengeistes aus dem Wege zu gehen. Der fraglos vorhandene abstrakte Gebrauch des Wortes in der Bedeutung „Leben" baut sich organisch auf dem konkreten Vitalgefühl des Lebens auf. Der ganze Unterschied zwischen dem abstrakten und dem konkreten Sinn erhält so seine natürlich fließenden und unbestimmten Grenzen, während bei Rohde man oft entscheiden

soll, wo man nicht entscheiden kann, und außerdem die Abstraktion des Kraftbegriffs eigentlich an sämtlichen Stellen, wo es sich um die *ψυχή* des lebenden Menschen handelt, zu dem animistischen Doppelgänger in Konkurrenz tritt. Werden dagegen die aktuellen Vitalgefühle als sinnlich konkrete Bedeutung von *ψυχή* angesetzt, so treten nirgends Stellen im homerischen Gebrauch des Wortes miteinander in Konflikt. Selbst Od. XIV 426 *τὸν δ' ἔλιπε ψυχή* (und sein Leben entfloh *Voss*), wo von einem geschlagenen Schwein die Rede ist, ist die genaue Entscheidung, ob *ψυχή* konkret „Seele" oder abstrakt „Leben" heißt, nicht brennend. Auch konkret geht *ψυχή* ja auf keine ausgeprägt menschliche Bewußtseinsseele, sondern auf das mehr animale Lebensgefühl mit einem Vorstellungsinhalt, der dem Abstraktum „Leben" nahesteht. Ein Seelengeist nach Rohdes Bestimmung freilich, wie er, von anderem abgesehen, aus subjektiver Traumerfahrung und Ekstase und aus feinerer Innenbeobachtung sich ergibt, würde natürlich zur *ψυχή* des Schweines nicht passen; dann müßte wieder der aus der Abstraktion einer Kraft sich ergebende Lebensbegriff herhalten.

3. Das Konkretum *ψυχή* und die homerischen Wörter für Leben

Eine noch kritischere Rolle als bei Rohde spielt die Zuflucht zum „Abstraktum" *ψυχή* bei Otto. Da dieser den Griechen der homerischen Zeit die Synthese von Lebensseele und Totenwesen, wie sie in der gemeinsamen Benennung beider Seelenvorstellungen mit dem Worte *ψυχή* zum Ausdruck kommt, abstreitet, muß er an allen Stellen, wo *ψυχή* vom lebenden Menschen gesagt ist, jede Spur einer Beziehung zum sinnlich konkreten Atmungs- und Lebensgefühl und zu einem hieraus entwickelten realen Wesensbegriff leugnen. An allen solchen Stellen bleibt ihm nichts anderes übrig, als ein reines Abstraktum *ψυχή* „Leben" anzusetzen, das mit der Lebensseele, wie er meint, überhaupt nichts zu tun habe, für die nach ihm die Griechen nicht das Wort *ψυχή*, sondern nur das Wort *θυμός* besessen hätten.

Angesichts solcher Stellungnahme Ottos besteht die Gefahr, daß die ganze Frage zum Wortstreit über Abstraktum und Konkretum wird. Bezeichnenderweise scheinen Ankermann in seiner Kritik Ottos (Zeitschr. f. Ethnol. LV, 1923, S. 102) dessen Bemühungen um die Trennung eines Konkretums *ψυχή* als Atmungs- und Lebensseele von einem Abstraktum *ψυχή* „Leben" überhaupt unverständlich. Ihm genügt es, daß *ψυχή* bei Homer „Leben" heißt, um das Vorhandensein der „Lebensseele" *ψυχή* als gegeben zu erachten.

Der Lexikograph muß bei der Frage, wie weit das Wort *ψυχή* im abstrakteren Sprachbewußtsein Beziehung auf das sinnlich konkrete Wesen der Lebensseele und Erinnerung an seinen Ursprung bewahrt hat, so vorgehen, daß er nach den Konkurrenzworten der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung Umschau hält — daß er die Synonyma, die mit ihm

verbunden sind, und die Phrasen, in die es eingereiht ist, prüft. Da ist nun zuerst festzustellen, daß die Urbedeutung in *ψυχή* allerdings mehr als etwa in dem lateinischen *anima* zurückgetreten ist. Während *anima* die eigentliche Bedeutung „Lufthauch", „Atem" neben der übertragenen „Lebenshauch" und „Seele" stets bewahrt hat, heißt bei Homer der Atem nirgends *ψυχή*, sondern *ἀυτμή* Il. IX 609 (X 89) *εἰς ὅ κ' ἀυτμὴ ἐν στήθεσσι μένῃ* (solang' mir der Atem meinen Busen noch hebt *Voss*). „Lufthauch" heißt gleichfalls *ἀυτμή* (Il. XVIII 471 Od. XI 400) oder *πνοιή* (Il. XIV 395 u. s.). Aber natürlich liegen zwischen dem völligen Verschwinden der Erinnerung an das Etymon eines Wortes und einer völligen Bewahrung seines konkreten Erstgehaltes viele Mittelstufen, worüber die Phrasen, in die es eintritt, und deren Färbung Aufschluß geben.

Als erster konkreter Sinn kommt für *ψυχή* nicht nur die äußere Wahrnehmung des Hauches und der ausgeatmeten Luft in Betracht; sondern die Vitalempfindungen der Respiration müssen dem Wort, das ursprünglich ein Nomen actionis ist, von Anfang an zugrunde gelegen haben und das zu diesen gehörige Bewußtsein, daß mit dem Aufhören der Respiration alles zu Ende ist, die Körperwärme erkaltet und verdampft. Der letzte Atemzug beim Ausröcheln des Sterbenden oder gar die Beobachtung eines beim Tode aus dem Munde entschwebenden Wölkchens ist nicht die vorwiegende, geschweige denn die einzige konkrete Unterlage des Begriffes.

Die Wortverbindungen und Zusammenhänge, in denen *ψυχή* bei Homer begegnet, lassen — zumal wenn man andere abstrakte Bezeichnungen des Epos für „Leben", wie *αἰών* und *βίος, βίοτος*, zum Vergleich heranzieht — übrigens zur Genüge erkennen, daß selbst der Lufthauch oder gar der durch den Mund ausgestoßene Atem im objektiven Sprachbewußtsein Erinnerungsspuren hinterlassen hat. Im Satze Il. XXII 325 *λαυκανίην, ἵνα τε ψυχῆς ὠκιστος ὄλεθρος*, wo von der Kehle als der gefährlichsten Stelle des Lebens gesprochen wird, liegt die Vorstellung nahe, daß bei einer Wunde an der Kehle die Luftadern des Körpers sich am raschesten leeren; das Blut allein spritzt auch an anderen Stellen des Körpers mit ähnlicher Heftigkeit aus. Wenn es von der *ψυχή* heißt Il. XXII 467 *ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν* unter Benutzung des Wortes *καπύω* „aushauchen" — wenn die *ψυχή* durch das Gehege der Zähne den Körper verläßt Il. IX 409 *ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ ... ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἕρκος ὀδόντων*, so wird derartiges bezeichnenderweise nicht vom *αἰών* gesagt, obschon sonst dieser Begriff öfters synonym wie *ψυχή* „Leben" gesetzt ist und zweimal mit ihm verbunden vorkommt: Il. XVI 453 *ἐπεὶ δὴ τόν γε λίπῃ ψυχή τε καὶ αἰών* (sobald ihn verlassen die Seel' und das Leben) und Od. IX 523 *ψυχῆς τε καὶ αἰῶνος ... εὖνιν* (der Seele beraubt und des Lebens). Vom *αἰών* heißt es vielmehr Il. XIX 27 *ἐκ δ' αἰὼν πέφαται* (ausgetilgt ist das Leben) oder Il. XXII 58 *μηδὲ ... φίλης αἰῶνος ἀμερθῇς* (daß nicht ... du ... dein süßes Leben verlierest *Voss*).

Ebensowenig tritt *βίος, βίοτος* „Leben" in den gleichen Verbindungen wie *ψυχή* bei Homer auf. Erst bei Aischylos, Agam. 1478 Kirchhoff (1493 Wilamowitz) *βίον ἐκπνέων* begegnet die Übertragung des Bildes vom Aushauchen des Lebensodems auf das Beenden des *βίος*.

Wenn man feststellen will, wie weit die Abstraktion bei *ψυχή* fortgeschritten ist, müssen aus der Begriffsgruppe „Leben" Wörter wie *αἰών* und *βίος* zum Vergleiche genommen werden, weil diese ihrerseits den Lebensbegriff als Ergebnis umständlicherer Reflexion geben. Die Wortgeschichte des deutschen „Leben", das formal zu „Leib" und „bleiben" gestellt wird (H. Paul, Deutsches Wörterbuch[3], 1921; Fr. Kluge, Etym. Wörterb. d. d. Spr.[8], 1915), ist semasiologisch nicht genügend aufgehellt, während für die antiken Sprachen die Herkunft der wichtigsten Wörter der Begriffsgruppe „Leben" klarer liegt. Bei Homer sind die Namen für „Leben" erstens von den Vitalempfindungen genommen: *ψυχή, θυμός, ἦτορ, μένος*. Zweitens ist der Begriff „Leben" aus dem Nachsinnen über den Ein- und Austritt des Individuums in den Zeitzusammenhang mit dem Worte *αἰών* benannt worden (s. Boisacq, Dictionnaire étym. de la langue gr., 1916, s. v. *αἰών*). Drittens hängen *βιοῦν, ζῆν* und *vivere* und das deutsche „erquicken" sprachlich zusammen (Boisacq s. v. *βίος;* Walde, Lat. etym. Wörterbuch[2] s. v. *vivo*); aus dem Stoffwechselvorgang ist hier der Lebensbegriff gezogen. Im Vergleich hierzu gibt sich der aus der Respiration gezogene Lebensbegriff *ψυχή anima* als sinnlich unmittelbarer und konkreter. Am reflektiertesten dagegen erscheint die Bildung des Lebensbegriffes aus der Beziehung auf den Zeitzusammenhang. In dem synonymen Gebrauch mit *αἰών* gipfelt bei Homer die Abstraktion von *ψυχή*. Im Hendiadyoin mit *αἰών* steht *ψυχή* an jener Stelle Od. IX 523, wo es heißt, daß einer zum Hades ohne die *ψυχή* hinabgesandt werden solle; dieser Gedanke, wie III 2 S. 47 gesagt, eine Unmöglichkeit für Rohdes Auffassung der *ψυχή*, ist zwar nicht unmöglich bei Ansetzung des genetischen Zusammenhanges zwischen der *ψυχή* des Lebenden und dem Hadeswesen *ψυχή*; aber der abstrakte Gebrauch ist doch hier am weitesten fortgeschritten.

4. Vergleich zwischen *ψυχή* und *θυμός*

Umgekehrt erhellt die sinnlich konkrete Bedeutung von *ψυχή* „Leben", d. h. „Seele", bei Umschau nach den Synonyma im Hinblick auf seine synonyme Verwendung mit *θυμός, μένος* und *ἦτορ*. *θυμός* zu *θύω* „brausen", „stürmen" gehörig, wird mit *fumus* „Rauch", „Dampf", „Brodem" zusammengetan (Walde, Lat. etym. Wört.[2] s. v. *fumus*). Bereits in der Antike findet sich bei Platon, Kratylos S. 419 E *θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς* „*θυμός* kommt vom Brausen und Sieden der Seele her" die richtige Empfindung dafür, wie dieser Seelenbegriff zustande gekommen ist. Weniger überzeugend wollte Th. Gomperz, Griechische Denker I[3] (1911) S. 200f. in einer ursprünglich

nach dem Dampfe frisch vergossenen Blutes benannten „Rauchseele" den Ausgangspunkt für diesen Namen der Lebensseele neben der Atmungsseele erkennen. Die Vitalempfindungen der Blutzirkulation in ihrem Wallen, Strömen und Brausen liegen diesem Lebensbegriff zugrunde, wie richtiger als Gomperz mit seiner ausschließlichen Berücksichtigung des Todeserlebnisses bereits Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 388 Anm. es sich vorgestellt hat. Der Abstand von der ersten konkreten Bedeutung ist bei *θυμός* ähnlich distanziert wie bei *ψυχή*. Ebensowenig wie *ψυχή* als „Hauch", „Atem" ist *θυμός* als „Rauch", „Dampf" in der historischen Sprache zu belegen. Dabei ist ebenso wie das Verbum *ψύχω* als „blasen" noch *θυμιάω* „rauchen", „räuchern" rein sinnlich belegt (Walde a. a. O.).

ψυχή begegnet mit *θυμός* formelhaft verbunden Il. XI 334 (Od. XXI 154 u. 171) *θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδών* (raubete Geist und Leben *Voss*). Ein solches Zusammenkommen der beiden Begriffe darf dafür in Anspruch genommen werden, daß im homerischen *ψυχή* trotz der gelegentlich abstrakteren Verwendung der sinnliche Zustandsbegriff noch lebhaft empfunden wurde.

Dasselbe lehrt die Verbindung des Wortes mit *μένος*. Mit der Formel *θυμοῦ καὶ ψυχῆς* ist die Formel *ψυχή τε μένος τε* zu vergleichen: Il. V 296 (VIII 123; 315) *τοῦ δ' αὖθι λύθη ψυχή τε μένος τε* (ihn aber verließ dort Atem und Stärke *Voss*). In *μένος* sind die Vitalempfindungen der sich straffenden Muskeln und ähnliche zum Ausdruck gekommen (s. Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 391f.).

Auch mit *ἦτορ* tauscht sich *ψυχή* in Phrasen aus. Il. V 250 *φίλον ἦτορ ὀλέσσῃς* (daß du nicht dein liebes Leben verlierest) steht neben Il. XIII 763 *ψυχὰς ὀλέσαντες* (nach Verlust ihres Lebens); Il. XV 252 *φίλον ἄϊον ἦτορ* (ich hauchte die Seele aus) neben Il. XXII 467 *ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν* (sie hauchte die Seele aus). Das Etymon von *ἦτορ*, das „Lunge", „Herz" neben „Leben", „Seele" und „Gemüt" bedeutet, ist unbestimmt (vgl. Boisacq s. v.). Früher wurde die sprachliche Verbindung mit *ἄημι* „hauchen" versucht (Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 391 Anm.; Seiler-Capelle, Homerwörterbuch, s. v.); aber die Phrase *φίλον ἄιον ἦτορ* kann ebenso wie *βίον ἐκπνεῖν* (s. oben S. 50) bereits sekundär sein. Auch könnte ohne Beziehung auf Lunge und Atmung *ἄιον ἦτορ* auf das Verdampfen des warmen Herzblutes gehen. Über *θυμὸν ἀποπνείων* s. u. S. 52.

Obschon Atemzug und Blutwallung, *ψυχή* und *θυμός*, verschiedene Teilbegriffe des konkreten Lebensgefühles und der Seele ausprägen, so ist doch ihre vielfache Vermischung nur allzu natürlich. Spätere Reflexion über die Zusammengehörigkeit von Odem und Blut scheint nur die naiven Eindrücke der Frühzeit aufzunehmen. Sicherte Anaximenes für *ψυχή* den Begriff des Odems (s. II 1 S. 22), so verband Empedokles Psyche und Blut (Diels, Die Fragm. der Vorsokratiker I[3] S. 200; II[3] S. 312). Man braucht nur an die antike, sogar noch in der antiken Wissen-

schaft verbreitete Meinung zu erinnern, daß die Arterien Luft enthalten und daß griechisch dasselbe Wort *ἡ ἀρτηρία* für die Schlagader *ἡ ἀορτή* und die Luftröhre *ἡ τραχεῖα* gilt, um es sinnfällig zu machen, daß im homerischen Seelenglauben die Zustandsbegriffe und Vitalempfindungen der Blutwallung und des Odems durcheinander gehen durften[1]). Dementsprechend verläßt die *ψυχή* den Menschen gelegentlich auch nicht durch den Mund, sondern aus der Wunde: Il. XIV 518 *ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν ἔσσυτ' ἐπειγομένη* (die Seel' aus der gaffenden Todeswunde schleunig entfloh *Voss*); vgl. auch Il. XVI 505. So haust sie nach Il. XVI 856 (XXII 362) *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων* usw. (s. III 1 S. 43) ganz allgemein gefaßt im „Innern" des Menschen[2]).

θυμός und *ψυχή* geben den für das Leben in jedem Augenblick aktuellsten Vitalempfindungen der Respiration und Zirkulation Ausdruck und gehören dadurch engstens zusammen. So ist auch *θυμός* bereits in seiner homerischen Verwendung in die Bilder von *ψυχή* eingedrungen. Von der Ohnmacht wird geradeso gut gesagt Il. IV 524 (XIII 654) *θυμὸν ἀποπνείων* (atemlos hinschlummernd *Voss*; matt den Geist ausatmend *Voss* XIII 654) wie Il. XXII 467 *ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν* (sie hauchte die Seele bzw. das Leben aus).

Aber obgleich *ψυχή* und *θυμός* im Lebensbegriff engstens zusammenkommen, so gibt es doch auch Punkte, wo ihre Wege auseinandergehen. Gerade bei Homers Schilderung der Ohnmacht, nicht zwar bei ihrem Eintritt, wohl aber bei ihrem Aufhören tritt der erste dieser Punkte, deren es eine Reihe gibt, zutage.

5. *θυμός* und *ψυχή* bei der Ohnmacht

Bei Aufhören der Ohnmacht, dem Wiedererwachen des Bewußtseins aus der Ohnmacht bedient sich Homer ganz gewöhnlich des Wortes *θυμός*; *ψυχή* dagegen wird hier grundsätzlich vermieden. So heißt es bei Eintritt der Ohnmacht der Andromache Il. XXII 467 *ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν*, dagegen bei ihrem Aufhören V. 475 *ἡ δ' ἐπεὶ οὖν ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* (als sie zu atmen begann und der Geist dem Herzen zurückkam *Voss*). Es wird also die Wiederkehr der Atmung neben dem Erwachen aus der Bewußtlosigkeit wohl bemerkt, aber *ψυχή* nicht benutzt. Ähnlich verhält es sich mit der Darstellung der Ohnmacht des Sarpedon Il. V 696 *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή* (und ihn verließ das Leben); vgl. V. 697 *αὖτις δ' ἀμπνύνθη* (doch nun atmet er auf *Voss*), V. 698 *θυμόν*. Bei der Ohnmacht des Laertes steht Od. XXIV 348 *ἀποψύχοντα*, und es folgt wieder die Formel V. 349 *αὐτὰρ ἐπεί ῥ' ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη*. Dieselbe Formel wird auch gebraucht bei der

[1]) Im allgemeinen vgl. O. Körner, Wie entstanden die anatomischen Kenntnisse in Ilias und Odyssee? (S.-A. aus der Münchener medizinischen Wochenschrift 1922, Nr. 42, S. 1484ff.) mit der Rezension von H. Helck, Philol. Wochenschr. XLIV (1924) Sp. 97ff.

[2]) Dies bedeutet *ῥεθέων* nach E. Schwyzer, Glotta XII (1922) S. 23f.

Ohnmacht des Odysseus Od. V 458, wo der Eintritt der Ohnmacht nicht plötzlich, sondern durch allgemeine Ermattung bedingt, weniger technisch V. 457 mit *ὀλιγηπελέων* (sank er in Ohnmacht hin *Voss*) bezeichnet ist. Hektor erzählt von seiner durch den Steinwurf des Aias Il. XIV 418ff. veranlaßten Ohnmacht XV 252 *ἐπεὶ φίλον ἄιον ἦτορ* (denn schon verhaucht' ich die Seele *Voss*); vgl. XIV 439 *βέλος δ' ἔτι θυμὸν ἐδάμνα* (noch aber betäubte der Wurf ihn). Das Erwachen bezeichnen die Worte XIV 436 *ὃ δ' ἀμπνύνθη* (bald atmet er auf *Voss*) und XV 240 *νέον δ' ἐσαγείρετο θυμόν* (er sammelte aber sich neue Bewußtheit bzw. Lebenskraft). Unter Benutzung desselben Bildes des sich sammelnden Bewußtseins heißt es von Ares, als er aus der Ohnmacht zu sich kommt Il. XXI 417 *μόγις δ' ἐσαγείρετο θυμόν*, wo Voss übersetzt „und kaum ihm kehrte der Atem"; aber nicht *ψυχή*, sondern *θυμός* hat Homer verwandt[1]).

Unbestreitbar ist also, daß für das Epos bei der Beschreibung des aus der Ohnmacht Erwachenden auf *ψυχή* Tabu liegt, und es gilt den Grund hierfür zu ermitteln. Am mißlichsten steht dabei die Sache für Rohde. Wenn die homerische *ψυχή* ein selbständig ablösbares Zweites Ich in dem Innern des täglich sichtbaren Ich darstellt, so ist in der Tat kein Grund abzusehen, warum nicht das Erwachen aus der Ohnmacht mit der Wiederkehr der *ψυχή* bezeichnet werden könnte, wie ihr Eintritt mit dem Weggang derselben tatsächlich bezeichnet wird. Es ergibt sich also hier erneut eine Kritik der animistischen Auffassung der homerischen *ψυχή*, der Rohde, Psyche II[3] S. 141f. umsonst mit der Behauptung zuvorzukommen versucht hatte, daß unter dem *θυμός*, wie er beim Erwachen aus der Ohnmacht genannt wird, durch „eine Art Synekdoche" die *ψυχή* mit verstanden sei.

Die Schwäche des Rohdeschen Standpunktes ist auch Otto, Die Manen S. 13ff. nicht entgangen, dessen eigener Lösungsversuch der Schwierigkeit von der rein abstrakten Verwendung des Wortes *ψυχή* in der Bedeutung „Leben" ausgeht: „Versteht nun aber Homer an den besprochenen Stellen unter *ψυχή* nichts weiter als „Leben", so begreifen wir, weshalb er vom Weggang spricht, nicht aber von der Rückkehr. Einerseits ist diese durch das Aufatmen genügend gekennzeichnet; andererseits aber bleibt Homer so der Regel treu, keinen Ausdruck zu gebrauchen, der die Auffassung zuließe, daß die Psyche als selbständiges Wesen im lebenden Körper ihren Sitz habe."

---

[1]) Sonst s. über die Beschreibung der Ohnmacht I 5 Auffassung der Ohnmacht als Zauber S. 17. — Keine Bedeutung hat für die Feststellung des Verhältnisses von *ψυχή* und *θυμός* bei der Bezeichnung der Ohnmacht und dem Erwachen aus ihr der Gebrauch des Wortes *θυμός* Il. V 346 *ἐκ θυμὸν ἕλοιτο*. Apollon schützt hier den Aineias (den Aphrodite aus den Händen entgleiten ließ), damit nicht einer dem bereits Ohnmächtigen „das Leben entrisse". Hier könnte auch eine mit *ψυχή* gebildete Phrase stehen (Il. XXII 257 *σὴν δὲ ψυχὴν ἀφέλωμαι*); daß es sich um einen bereits Ohnmächtigen handelt, daran denkt im Augenblick der Dichter nicht.

Aber ein Abstraktum *ψυχή* „Leben" wäre selbst nach Phrasen wie Od. V 458 *ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἄμπνυτο* (als er zu atmen begann) usw. nicht pleonastisch gewesen, falls es eben nichts weiter als „Leben" bedeutet hätte. So muß doch in der Zugehörigkeit des Abstraktums zu einer bestimmten konkreten Vorstellungswelt der Grund liegen, daß es beim Aussetzen der Atmung gebraucht wird, nicht aber bei der Rückkehr. Weil *ψυχή* nirgends ganz losgelöst ist von den Vorstellungen des Seelenglaubens, ist es für Homer unmöglich zu sagen, daß die *ψυχή* nach der Ohnmacht zurückkehrt. Der genetische Zusammenhang der einen *ψυχή*, der Lebensseele, mit der anderen, dem Totenwesen, verhindert dies. Ist der Tod ein Übergangsprozeß aus der Psyche „Lebensseele" zur Psyche „Totenwesen", und ist die Ohnmacht ein Anfang zu diesem Übergangsprozeß, so kann bei Unterbrechung des Prozesses, beim Aufhören der Ohnmacht, die nun wiederkehrende und der Gefahr, *ψυχή* „Gespenst" zu werden, entronnene Lebensseele in diesem Augenblicke nicht mit dem doppeldeutigen Namen benannt werden. *θυμός* wird vorgezogen, dessen Verwendung im Jenseitsglauben durch die hier vollzogene Ausdehnung des Lebensseelenbegriffes auf die Bewußtheit unmöglich ist. Wegen dieses folgenschweren, gleich genauer zu besprechenden Verhältnisses von *θυμός* zur Bewußtheit kommt diesem Worte auch positiv besondere Eignung zu, die Wiederkehr des vollen Lebens- und Bewußtseinszustandes zu bezeichnen. Doch schlösse dieser letztere Grund den Gebrauch von *ψυχή* nicht aus. Bei der Ohnmacht geht nicht wie beim Schlafe unter Schwund des Bewußtseins die Atmung deutlich weiter, sondern sie scheint aufzuhören; beim Erwachen aus der Ohnmacht kehrt sie auffällig zurück. Dennoch wird nicht von der Wiederkehr des Lebens bei der Ohnmacht aus der oben angezeigten Ursache *ψυχή* verwandt.

Noch ist auf jenen Erklärungsgrund Ottos für die Vermeidung von *ψυχή* beim Aufhören der Ohnmacht zurückzukommen, „daß Homer seiner Regel treu bleibe, keinen Ausdruck zu gebrauchen, der die Auffassung zuließe, die Psyche habe als selbständiges Wesen im lebenden Körper ihren Sitz". Durch diese Darlegung wird das homerische Psyche-Problem auf eine schiefe Formulierung gebracht und der für Homer eigentümliche Sachverhalt da im Dunkel gelassen, wo Gelegenheit besteht, einen Schritt vorwärts zu tun. Ähnlich nämlich wie der *θυμός*, das Gemüt, in den *φρένες*, dem Zwerchfell oder dem Herzbeutel, bzw. das sonstwie benannte Bewußtsein im Herzen oder in einem sonstigen Körperteile bereits nach Homer seinen Sitz hat, und nicht mehr nur das Herz oder ein sonstiger Körperteil das Bewußtsein selber ist (s. III 9 S. 69), so ist das Epos auch bereits über die naive Gleichsetzung des ganzen organischen Lebewesens mit der animalen Lebendigkeit hinausgekommen; diese letztere wohnt vielmehr in dem Menschen innerhalb seiner Ganzheit als besonderes Wesen. So heißt es gelegentlich Il. XXI 569 *ἐν δὲ ἓα ψυχή* (eine Seele nur ist in ihm), und diesen Ausdruck mit Otto S. 15 etwa neben Il. I 593 *ὀλίγος δ' ἔτι θυμὸς ἐνῆεν* (und atmete

kaum noch Leben *Voss*) usw. als Ausnahme zu bewerten, dazu berechtigt nichts, weil eigentlich sämtliche Phrasen mit *ψυχή* in der Bedeutung „Leben", „Lebensseele" *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή* (ihn aber verließ die Psyche), *ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων ... Ἄιδόσδε βεβήκει* (die Psyche aber war aus dem Innern zum Hades gegangen), usw. das Vorhandensein der *ψυχή* im lebenden Menschen voraussetzen.

Ob man die Formulierung Ottos, daß für Homer die Psyche nicht „als selbständiges Wesen im lebenden Körper ihren Sitz habe", richtig oder falsch nennen soll, dies hängt von der jeweiligen Auffassung der Begriffe „selbständiges Wesen" und „lebender Körper" ab. Für Homer war „selbständiges Wesen" im Menschen das selbständig und ohne Zutun des Ichs pochende Herz oder die mechanisch sich ohne Zutun des Ichs vollziehende Atmung und die übrigen Vitalprozesse. Sobald man freilich unter „selbständigem Wesen" nur ein unter einem rätselhaften Ichgefühl geeintes Wesen versteht, dann gibt es allerdings neben dem erfahrungsgemäßen Ich keine *ψυχή* als selbständiges Wesen für Homer im lebenden Menschen. Erst postmortal wird die Psyche zu einem besonderen Träger des Ich als ausscheidende Lebendigkeit in der Gestalt eines menschlichen Doppelgängers, wobei übrigens der zurückbleibende Tote, wie die Interpretation der Anfangsverse der Ilias IV 2 S. 83 ausführlicher veranschaulichen wird, bis zum Zweiten Tode (s. IV 3 S. 87) gleichfalls Ich und eine Art Person bleibt.

Die Weise, wie sich zwei verschiedene „Wesens"begriffe instinktiv für Homer in der Vorstellung des bewußten, lebenden Menschen und der ihm innewohnenden unbewußten Psyche vereinigen, während diese Psyche weder ein Zweites Ich ist, noch überhaupt irgend etwas mit dem Ichgefühl zu tun hat, dagegen sofort Ich wird, sobald sie sich vom Menschen löst — diese Vorstellungswelt hat auch darum nichts Künstliches und für das Denken eines in der Entwicklung befindlichen Seelenglaubens Unangemessenes an sich, weil es sich hier um eine unbewußte Wiedergabe des fortwährend der Erfahrung sich darbietenden Sachverhaltes bei dem Geburtsvorgang handelt. Das unpersönliche Wesen im menschlichen Innern wird erst durch Abscheiden von der Persönlichkeit etwas persönlich Eigenes. Auch darin stimmt diese Analogie der beim Tode entstehenden Psyche mit der Entstehung des Lebewesens bei der Geburt überein, daß der zurückbleibende Tote, worauf soeben verwiesen wurde, naiverweise bei Homer einstweilen Persönlichkeit (*αὐτός* = er selbst) bleibt[1]).

[1]) Der Umstand, daß der „Wesens"zustand der Frucht im Mutterleibe vom „Wesen" der Neugeburt verschieden ist (wie das „Wesen" der Psyche im lebenden Menschen vom Jenseitswesen Psyche), hat später innerhalb des nach Kausalität suchenden Animismus zum Gedanken von der Beseelung im Augenblick der Geburt geführt. Vgl. Karl Emmel, Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern (Diss. Gießen 1918) S. 2 u. sonst. Der Eintritt der Atmung galt dann der Reflexion als Beseelung; vgl. O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religsg. I (1906) S. 442; Chr. A. Lobeck, Aglaophamus (1829) S. 753ff.

Was ferner den Begriff des „lebenden Körpers" betrifft, den Otto in seiner Polemik gegen Rohde verwendet, wenn er das Vorhandensein einer Psyche als „selbständiges Wesen" im „lebenden Körper" bestreitet, so bringt auch dieser Begriff das Problem aus dem Lot. Bejaht man nämlich trotz Otto mit Recht, daß ein „selbständiges Wesen" zu Lebzeiten des Menschen nach dem homerischen Seelenglauben ihm innewohnt, sofern nur unter dem selbständigen Wesen nichts anderes als Körperorganismus und animale Funktion mit ihrer vom Ich unabhängigen Bewegung verstanden wird, so kennt das Epos dennoch als Gegensatz dieses selbständigen Wesens niemals den „lebenden Körper", sondern nur den Menschen selbst. Der Begriff des „lebenden Körpers" ist für Homer gleichbedeutend mit dem Menschen überhaupt und seiner „Gestalt" (*δέμας*), während Geist und geistiges Leben, das Korrelat im späteren Begriffspaar „lebender Körper" und „Geist", für Homer nichts Substantielles ist. Erst die Bezugsetzung der animalen Lebendigkeit zu jenem Wesensbegriff, den das Ichbewußtsein erzeugt, d. h. die spätere Übertragung des für Homer ausschließlich postmortalen Sachverhaltes auf den Zustand der Psyche im lebenden Menschen, erzielt unter Preisgabe und Umprägung des unter 10 S. 74ff. grundsätzlich darzulegenden Seelenablösungsglaubens materieller Körperlichkeit die Spaltung des lebenden Menschen in „lebenden Körper" und Psyche als Zweites Ich und geheimnisvolle, nur gelegentlich der Erfahrung sich darbietende Ursache der Belebtheit. Für die homerische Zeit aber führt es in die Irre, bei der Erörterung des Seelenglaubens vom „lebenden Körper" zu reden und ihn der Psyche des Lebenden gegenüberzustellen, die in Wahrheit ja auch nichts weiter als lebendige Körperlichkeit ist.

Zuletzt ist noch auf die Rolle zurückzukommen, die der *θυμός* in den homerischen Beschreibungen der Ohnmacht spielt, zumal auch hier wieder eine Auffassung Ottos Anstoß erregt und die Diskussion über sie Klarheit nach mancherlei Richtung bringen kann. Es handelt sich um die Formeln beim Wiedererwachen des Bewußtseins: Il. XXII 475 (Od. V 458 XXIV 349) *ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* (als das Bewußtsein bzw. das Leben in dem Innern gesammelt war) und Il. XV 240 (XXI 417) *ἐσαγείρετο θυμόν* (er sammelte Leben bzw. Bewußtsein). Hier versteht Otto unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Phrase beim Eintritt der Ohnmacht *θυμὸν ἀποπνείων* (das Leben aushauchend) die homerische Anschauung so, daß der *θυμός* zum Unterschiede von der *ψυχή* vorübergehend den Menschen verlasse, S. 14: „Es wird also ausdrücklich gesagt, daß der *θυμός* sich wieder an seiner Stelle eingefunden habe. Dagegen ist von einer Rückkehr der Psyche nirgends die Rede." Entsprechend sieht Otto ja auch S. 18 in dem Tode ein Ausscheiden des *θυμός* und setzt solchen Jenseitsglauben an die Lebensseele dem Gespensterglauben an die *ψυχή* entgegen (s. unten III 6 S. 60).

Was erstlich die Phrase *θυμὸν ἀποπνείων* für den Beginn der Ohnmacht angeht, so ist hier *θυμός* in den angestammten Bereich der

Bilder von *ψυχή* eingedrungen (s. oben III 4 S. 52). Jedenfalls geht *θυμὸν ἀποπνείων* auf den nämlichen Vorgang wie die oben III 5 S. 52f. erwähnten Phrasen *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσεν, ἀποψύχοντα* oder auch *φίλον ἄιον ἦτορ*. Obschon *θυμός* zum Unterschiede von *ψυχή* auch auf Gemüt und Bewußtsein geht (III 7 S. 62), so bedeutet das Wort doch im Ausdruck *θυμὸν ἀποπνείων* „Leben" überhaupt, wie *ψυχή* oder *ἦτορ* in den entsprechenden Phrasen. Höchstens ist der Lebensbegriff bei *θυμός* insofern ein reicherer, als zugleich die Beziehung auf das geistige Bewußtsein und nicht nur das animale eingeschlossen ist. Die Bedeutung „Leben", in der diese Wortbegriffe hier übereinkommen, ist freilich keine ausschließlich abstrakte, obschon *θυμός* nicht mehr konkret „Blutwallung", *ἦτορ* „Lunge", „Herz" (?) und *ψυχή* „Atmung" bedeutet. Eine völlig abstrakte Verflüchtigung dieser Wortbegriffe hier anzusetzen, ist im Hinblick auf die Vitalgefühle verboten, die sich mit ihnen verbinden. Gerade der Umstand spricht dagegen, daß *ψυχή* für die Bezeichnung des Vorgangs möglich ist, und eben mit diesem Worte sich jederzeit die auf das sinnliche Einzelwesen gehende Jenseitsvorstellung verknüpfen kann, wie es andrerseits auch Hauptname für das „Wesen" im lebenden Menschen und die dortige animale Funktion bei Lebzeiten des Menschen ist. Alles in allem ist also keineswegs zuzugeben, daß ein verschiedener Glaube für *ψυχή* und *θυμός* aus den Phrasen beim Eintritt der Ohnmacht erschließbar wäre; das Gegenteil ist der Fall.

Was aber den Phrasengebrauch beim Aufhören der Ohnmacht und dem Wiedereintritt des Bewußtseins angeht, *ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* und *ἐσαγείρετο θυμόν*, so hat dieser überhaupt keine Beziehung zu irgendwelchem Jenseitsglauben. Nur den Ausgang des Lebens geht der Jenseitsglaube an; nur den Tod, nicht die Geburt, betrifft für die epische Kultur der genetische Zusammenhang zwischen Leben und Jenseits, und deshalb kann nur der todesähnliche Eintritt der Ohnmacht mit Ausdrucksweisen bezeichnet werden, die zum Jenseitsglauben sich in Beziehung setzen. Dagegen gehen die mit *θυμός* gebildeten Phrasen des Wiederzusichkommens und Sichbewußtwerdens nur auf ein Erlebnis der natürlichen und naiven Innenerfahrung ohne Beimischung von irgendwelchem Jenseitsglauben. So erklären sich in ihrer Prägung die Phrasen *ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* usw. durch den bereits S. 54 angedeuteten Fortschritt der homerischen Psychologie, die nicht mehr die Bewußtseinszustände mit den Körperteilen und Vitalempfindungen einfach gleichsetzt, sondern zu Abstraktionen selbständiger Zustände fortgeschritten ist (III 9 S. 69). Der *θυμός* steht als Gemüt dem Ich und ganzen Menschen begrifflich selbständig gegenüber und wird bald hier, bald dort in ihm lokalisiert, während diese ganze Verselbständigung des *θυμός* bzw. der anderen Wortbegriffe für Gemüt wie *ἦτορ* usw. freilich nur für das Gebiet des Innenlebens ohne Verdinglichung der rein zeitlich ablaufenden Funktionen Geltung hat. Die animale Funktion (Puls,

Atmung usw.) ist körperlich regelmäßig wahrnehmbar; die des Gemüts nur ausnahmsweise bei stärkstem Affekt, oder regelmäßig nicht (III 8 S. 65). Wer um Phrasen wie *θυμὸν ἐσαγείρετο* und *ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη* willen an ein Ausfahren und Wiedereinfahren des *θυμός* dächte, müßte denselben Vorgang auch für die Redensarten vom sonstigen Innenerleben ansetzen wie Il. IV 152 *ἄψορρόν οἱ θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀγέρθη* (ward von neuem mit Mut sein männliches Herz ihm erfüllet *Voss*).

6. *θυμός* und *ψυχή* beim Tode

Soviel vom Unterschiede zwischen *ψυχή* und *θυμός* anläßlich der Beschreibung der Ohnmacht. Andere Unterschiede im Gebrauche der beiden Wörter drängen sich noch stärker auf. Vom *θυμός* wird ganz ausnahmsweise an einer einzigen Stelle, wo die Austauschfähigkeit der beiden Begriffe offenbar sich am weitesten vorwagt, gesagt, daß er zum Hades gehe: Il. VII 131 *θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄιδος εἴσω* (daß aus den Gliedern der Geist einging in des Aïdes Wohnung *Voss*). Von der *ψυχή* kommt der entsprechende Gedanke etwa achtmal im Epos zum Ausdruck (IV 2 S. 84 ff.). Die durch die Ausnahme nur noch klarer sich aufdrängende Unfähigkeit von *θυμός* zur Bezeichnung der Fortdauer der Lebensseele nach dem Tode im Gegensatz zu *ψυχή* hat zwei Gründe. Erstlich wird der ursprünglichen Blutseele bei weitem weniger als der Atmungsseele die Fähigkeit innewohnen, den Menschen frei hinwegschwebend zu verlassen und im Unsichtbaren zu verschwinden. Zweitens gilt der Zustand aller Jenseitswesen aus der primitiven und stets erneuten Erfahrung des Schlafes, der Ohnmacht und des Todes heraus anfänglich als ein mehr oder weniger unbewußter. Die Belege dieses Sachverhaltes für Homer s. IV 4 S. 95. *θυμός*, das wallende Blut, der Lebenssaft, die volle und kräftige menschliche Bewußtheit, paßt zur Benennung dämmernder Jenseitswesen am allerwenigsten. Erst das Blut, das sie trinken, stärkt die Bewußtheit der Toten, wie der gesamte Lebende-Leichnam- und Gespensterglaube, auch der homerische in der Nekyia, es ansieht. Nicht minder liegt für eigentliche Seelentiere wie Fledermaus und die im dunklen Erdloch hausende Schlange die Dumpfheit des Bewußtseins auf der Hand; auch hier zeigt sich die Richtung der volkstümlichen Instinkte alles Menschentums betreffs des Verhältnisses von Jenseits und Bewußtheit. *θυμός* ist aber das eigentliche Hauptwort Homers für Bewußtheit und demnach gewiß keine passende Bezeichnung für das Jenseitswesen.

Dagegen kann von dem Eintritt des Todes an sich und dem Abscheiden des Lebens allein, solange nicht die Vorstellung des Fortlebens hineinspielt, *θυμός* ebensogut wie *ψυχή* gesagt werden: Il. XIII 671 *ὦκα δὲ θυμὸς ᾤχετ' ἀπὸ μελέων* (aus den Gliedern entfernte sich schnell der Geist); Od. XI 221 *λίπῃ ὀστεα θυμός* (der Geist verläßt die

Gebeine); Od. XV 354 *θυμὸν ἀπὸ μελέων φθίσθαι* (sein Geist den Gliedern entschwinde *Voss*). Gewöhnliche Phrasen sind *ἐξελέσθαι μελέων (ῥεθέων) θυμόν*, oder *θυμὸν ἐξαίνυσθαι, ἀφελέσθαι, ὀλέσαι* (das Bewußtsein bzw. die Seele, das Leben dem Menschen nehmen, rauben, es verlieren). Hier läßt sich sogar eine gewisse Beliebtheit von *θυμός* vor *ψυχή* in der epischen Sprache feststellen; beim Übergang vom Leben zum Tode ist in manchem Betracht das Schwinden des Bewußtseins ein noch eindrucksvollerer Vorgang als das Aufhören der Atmung und vitalen Funktionen[1]). Den Phrasen mit *θυμός* stehen folgende mit *ψυχή* gegenüber: Il. V 696 (XVI 453 Od. XIV 134 XVIII 91) *τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή* (ihn aber verließ seine Seele bzw. sein Leben). Il. V 296 (VIII 123; 315) *τοῦ δ' αὖθι λύθη ψυχή τε μένος τε* (dort wurde seine Seele und Lebenskraft gelöst). IX 408. XI 334 (Od. XXI 154; 171) *τοὺς μὲν ... θυμοῦ καὶ ψυχῆς κεκαδών* (diesen raubte er Seele und Leben). Il. XIII 763 (XXIV 168) *ψυχὰς ὀλέσαντες* (nach Verlust ihres Lebens). XIV 518. XVI 505. XXII 257 *σὴν δὲ ψυχὴν ἀφέλωμαι* (die Seele bzw. das Leben dir nehme). XXIV 754 *σεῦ δ' ἐπεὶ ἐξέλετο ψυχήν* (als er die Seele dir raubte). Od. IX 523. XXII 444 *πασέων ψυχὰς ἐξαφέλησθε* (bis ihr aller Leben genommen habt)[2]).

Folgendes ist nun aber in den das Sterben bezeichnenden Phrasen zu der anscheinenden Gleichwertigkeit von *θυμός* mit *ψυχή* zu beachten. Manche Phrasen wie *θυμὸν ἀπὸ μελέων φθίσθαι* bezeichnen ausschließlich das Hinschwinden des Bewußtseins oder die Tilgung des Lebens. In anderen aber, wo aktivisch vom *θυμός* gesagt wird, daß er den Menschen verläßt, erklärt sich dies dadurch, daß Homer für das Leben überhaupt einen Glauben an Fortexistenz in Bereitschaft hat. Die Namen und die Entstehungsbereiche der Lebensseele sind entsprechend der Mannigfaltigkeit der Vitalgefühle verschieden, aber das Wesen drängt über die ursprünglichen Unterschiede der Erlebniskomplexe hinweg zur Einheit. So kann *θυμός* in den Phrasen gleichsam als eine der Veränderung zum neuen Seelenwesen fähige Lebensseele mitgehen, bis der Jenseitsglaube effektiv wird, wo es dann freilich sofort des Ersatzes durch *ψυχή* bedarf[3]). Dies geschieht sogar innerhalb eines und desselben Satzes in jener berühmten Formulierung des homerischen Seelen-

---

[1]) So wird der Tod auch durch das Fortschwinden der *φρένες* Il. XVI 505 bezeichnet, falls hier nicht *φρένες* rein körperlich gemeint ist (*ἐκ χροὸς ἕλκε δόρυ, πρατὶ δὲ φρένες αὐτῷ ἕποντο· τοῖο δ' ἅμα ψυχήν τε καὶ ἔγχεος ἐξέρυσ' αἰχμήν* Zog er die Lanz' aus dem Leib; es folgt ihr die Hülle des Herzens; also die Seele zugleich und die Schärfe des Speers ihm entriß er *Voss*).

[2]) Die übrigen 8 Stellen, wo *ψυχή* zur Bezeichnung des Todes gebraucht wird, erwähnen zugleich das Hinübergehen zum Hades und sind unter diesem Gesichtspunkt IV 2 S. 84 ff. zusammengebracht.

[3]) Aus den beiden soeben angeführten Gründen: der Verdrängung der Blutseele durch die Atemseele im Seelenablösungsglauben infolge der besonderen Eignung der letzteren hier; und zweitens aus dem instinktiven Widerwillen der Frühzeit, den Jenseitswesen Bewußtheit zuzuerkennen.

glaubens durch die Mutter des Odysseus Od. XI 221f. *ἐπεί κεν πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός, ψυχή ... ἀποπταμένη πεπότηται* (s. I 1 S. 6).

Eine andere Erklärung versucht für das Verhältnis von *θυμός* zu *ψυχή* in solchen Phrasen vom Sterben und für die aktive Rolle, die hier der *θυμός* spielt, Otto — gerade wie bei der Ohnmacht (s. oben III 5 S. 56) —, nämlich die, daß ein besonderer Glaube an die Fortdauer der „Lebensseele" *θυμός* unausgesprochen neben dem Gespensterglauben an den „Totengeist" *ψυχή* bei Homer hindurchschimmere. Zwei Weisen des Fortdauerglaubens der Seele enthielte dann in Wahrheit jener Satz Od. XI 221. Vgl. Otto a. a. O. S. 18: „So sehen wir, daß auf den *θυμός* allein alles das zutrifft, was man von der *ψυχή* zu behaupten pflegt: er haust im Körper, er verläßt ihn entschwebend im kritischen Moment, und er kehrt wieder in den Körper zurück, wenn der Tod tatsächlich nicht eintritt, sondern nur eine Ohnmacht den Unglücklichen befallen hat. Er also ist ein selbständiges Wesen, das im Innern des Menschen während des Lebens seinen Wohnsitz hat." S. 34: „Homer schweigt (über das weitere Schicksal des *θυμός*), aber sein Schweigen erscheint immerhin bedeutungsvoll, wenn er gerade so viel bemerkt, daß der *θυμός* vom Leib des Sterbenden wegfliege." Vgl. auch Otto S. 47 u. 64.

Aber diese Ansicht ist unhaltbar, weil sie die Verschmelzung der verschiedenen Bezirke des animalen Lebens im Seelenablösungsglauben verkennt (s. III 10). Überhaupt ist diese Ansicht auf der Auffassung aufgebaut, daß der homerische *ψυχή*-Glaube ein rein prälogischer Totengeistglaube sei; sie bricht zusammen mit der Erkenntnis, daß bereits im homerischen *ψυχή*-Glauben die Fortdauer des Lebens infolge seines genetischen Zusammenhangs mit dem Totenwesen enthalten ist. Schließlich gibt Otto, ohne daß er es merkt, mit seiner Aufstellung den Spencer-Rohdeschen Animismus Homer zurück, nur unter Änderung des Namens und mit dem Unterschiede, daß Rohdes Seelengeist *ψυχή* dem Ich der Ekstase usw. entspringt, Ottos *θυμός* als Jenseitswesen demjenigen der gewöhnlichen Bewußtheit. Für einen solchen Seelenglauben fehlen aber der homerischen Entwicklungsstufe die Voraussetzungen. Sie war zwar imstande, das Ichgefühl des Innenlebens zu einem freien Seelenbegriff von den äußeren Wahrnehmungen und ihrer Summe abzulösen, — nicht nur jenen bereits oben III 5 S. 54 und S. 57 erwähnten Gegensatz zwischen Körperteilen als Sitz der Gemütszustände und diesen selber zu schaffen, sondern auch den Gegensatz zwischen dem ganzen Menschen, d. h. seiner Persönlichkeit und seinem Gemüt, *θυμός, ἦτορ* usw. als Bewußtsein im Ganzen (III 9 S. 73). Dagegen kam die homerische Zeit noch nicht auf den Gedanken, dieses Bewußtsein im Ganzen als mögliches Jenseitswesen oder irgendwelche vom Menschen unabhängige Realität zu begreifen, weil Bewußtsein den Jenseitswesen gerade abging und überhaupt die Gewinnung einer mehr geistigen Substanz diesem naiveren Denken fernlag. Erst auf dem

Umweg über den Glauben an eine Ablösung der animalen Lebendigkeit *ψυχή* und deren Personifikation (bzw. Dämonisierung) bei Eintritt des Todes ist den homerischen Jenseitswesen allmählich Bewußtheit, *θυμός*, zugekommen. Nur mit der *ψυχή* geht der *θυμός* im Glauben späterer Teile der Nekyia ins Jenseits hinüber (s. IV 4 S. 98). Sonst hat die ganze Dialektik von *θυμός* keine Bedeutung für den Jenseitsglauben[1]).

Um den Vergleich zwischen *ψυχή* und *θυμός* bei der Bezeichnung des Todes abzuschließen, bedarf es noch eines Wortes über den Tiertod. Auch hier ist ein Unterschied im Gebrauch unverkennbar. Wo das Epos vom Sterben der Tiere spricht, verwendet es offenbar lieber *θυμός* als *ψυχή*. Nur einmal in der Odyssee heißt es vom geschlachteten Schweine XIV 426 *τὸν δ' ἔλιπε ψυχή* (es aber verließ das Leben), dagegen Il. XVI 469 *ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός* (das Leben entflog ihm) vom sterbenden Roß, XXIII 880 *ὠκὺς δ' ἐκ μελέων θυμὸς πτάτο* (bald entflog aus den Gliedern das Leben) von der getroffenen Taube, Od. X 163 und XIX 454 *ἀπὸ δ' ἔπτατο θυμός* (das Leben entflog) vom Hirsch und Eber, ferner Il. III 294 *θυμοῦ δευομένους* (des Lebens ermangelnd) von verendenden Lämmern, XII 150 *εἰς ὅ κέ τίς τε βαλὼν ἐκ θυμὸν ἕληται* (bis einer treffend ihr Leben raubt) vom Töten zweier Eber.

Dieser neue Unterschied in der Verwendung von *θυμός* und *ψυχή* zeigt ebenso wie die bislang besprochenen Unterschiede im Gebrauch der beiden Wörter bei Eintritt und Aufhören der Ohnmacht und bei der Bezeichnung des menschlichen Todes, daß es verkehrt ist, sich auf die Bildung der reinen Abstraktion „Leben" zu sehr zu verlassen und zu meinen, wenn *ψυχή* oder *θυμός* „Leben" bedeute, schwinge kein konkreter Sinn mehr mit. Das reine Abstraktum *ψυχή* „Leben" hätte den Gebrauch zur Bezeichnung des Tiertodes völlig frei gehabt; ja *ψυχή* schiene angesichts der regelmäßigen Verwendung von *θυμός* für das menschliche Innenleben dort, wo es sich um Tiere handelt, noch geeigneter. Aber das Sprachbewußtsein berücksichtigt eben in *ψυχή* allzusehr die mögliche Beziehung zur Glaubensvorstellung — sieht in dem Worte selbst dann, wenn es „Leben", „Lebendigkeit" heißt, etwas Wesenhaftes und ein Reales, das zum Jenseitswesen werden kann, so daß beim Tiertod das Wort im allgemeinen vermieden wird.

---

[1]) Auch Finsler faßt die Stelle Od. XI 221 f. mit ihrem plötzlichen Wechsel von *θυμός* zu *ψυχή* nicht wie Otto, sondern nach der hier vorgetragenen Weise auf, Homer I 2^3 (1924) S. 223: „Nie geht der Thymós zum Hades, der lebendige, wollende, begehrende innere Mensch. Der stirbt mit dem Körper. Was hinübergeht, ist nur die Psyché." Freilich fehlte Finsler die grundsätzliche Besinnung auf das Verhältnis von *ψυχή* und *θυμός*; sonst hätte er nicht S. 76 (wo übrigens auch die Rohdesche Theorie von der Psyche als Doppelgänger im lebenden Menschen angenommen wird) gesagt: „Bei dieser gleichartigen Verwendung beider Ausdrücke (*ψυχή* und *θυμός*) darf man sich wundern, daß nur ein einziges Mal vom Eingehen des Thymós in den Hades gesprochen wird."

7. Das Wesen der homerischen Lebensseele

Nach dieser Erörterung einzelner Gedankenkreise des Epos, in denen *θυμός* und *ψυχή* ihre Verwandtschaft wie ihre Gegensätzlichkeit dartun, kann nun zu einer zusammenfassenden Darstellung geschritten werden, wie weit die homerische Kultur in der Entwicklung der „Lebensseele" gekommen ist. Die erste hauptsächliche Schwierigkeit in der Wortgeschichte von *ψυχή* ist erledigt, die die Grenzen des abstrakten Gebrauches betrifft. Die zweite besteht — um bisherige Einzelbeobachtungen zusammenzufassen — in folgendem: während Wörter, die bei Homer „Leben" bzw. „Seele" bedeuten, wie *θυμός, ἦτορ* und *μένος,* zugleich auch Bewußtheit bezeichnen, ist dies bei *ψυχή* nicht der Fall. So ist jetzt diese Frage zum Abschluß zu bringen, warum sich *ψυχή* von den anderen Wortbegriffen des Vitalseelischen abgesondert hat, um seinen eigenen Weg zu gehen; warum gerade *ψυχή* durchaus unfähig war, menschliches Innenleben und Gemütszustände zu bezeichnen, andrerseits allein fähig, Jenseitswesen zu werden. Es muß gefragt werden, ob sinngemäß von „Lebensseele" da noch gesprochen werden kann, wo wie bei *ψυχή* Gemüts- und Innenzustände ausgeschlossen sind. Um diese Fragen ausgiebig zu beantworten, ist eine grundsätzliche Klärung des Begriffes der Lebensseele notwendig.

Wunderlich genug vertritt Hans Naumann, Volkskunde und Religionsgeschichte (Jahrbuch für historische Volkskunde, herausg. von Wilhelm Fraenger. I. Bd. Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete, 1925) S. 311 die Anschauung, daß die Vorstellung einer Lebensseele gegenüber dem Totengeist etwas Sekundäres sei. Erst der Begriff des Gespenstes habe verglichen mit dem lebendigen Menschen den Gedanken gezeitigt, daß dieser letztere ein Mehr, d. h. eine „Lebensseele" besitze. Nach Naumann hat erst „die dumpf gefühlte Erkenntnis von jenem Minus des Totengespenstes sich bis zu der Abstraktion der Lebensseele verdichtet".

Aber aus reinen Schlußfolgerungen sind die Realitäten des primitiven Seelenglaubens nicht zuerst geworden. Ebenso wie der Gespensterglaube seinen Ursprung nicht in irgendwelcher Überlegung, Verstandes- oder Vernunfttätigkeit besitzt, sondern in einer elementaren Gefühlserschütterung, nämlich der Urfurcht vor der Leiche, ähnlich steht es mit dem Glauben an die Lebensseele. Auch hier hat die Reflexion nur bestätigt, was im elementaren Gefühlsbewußtsein bereits vorhanden war; das allgemeine Lebensgefühl, das Ergebnis der mannigfaltigen Vitalempfindungen, mögen diese nun Respiration, Zirkulation, Alimentation oder welche Reize immer betreffen, wird zur Lebensseele, sobald im Kampfe um das Dasein, bei stockendem Herzschlag oder bei Angst vor Erstickung der Mensch sich dieses Lebensgefühles in seiner Gegenständlichkeit bewußt wird und ein Wesen aus ihm macht. Dabei braucht der selbsttätige Puls und Gang der Atmung, die Summe der gesunden Lebens-

gefühle, keineswegs, wie in den Einzeluntersuchungen bemerkt, irgendwie personifiziert zu werden, sondern die Realität der körperlichen Lebendigkeit im Menschen ist an sich durch unmittelbare Erfahrung ohne Analogieschluß auf die Existenz irgendeines besonderen Ichs solcher „Seele" gegeben[1]). Instinktiv analogische Bildung ist höchstens insofern bei der Entstehung des Lebensbegriffes zuzugestehen, als die eigene Bewegungsfähigkeit, die der Mensch in sich fühlt, und sein Drang nach spontaner Betätigung auch diesem Etwas im Innern des Menschen unwillkürlich zugeschrieben wird.

Wir kommen zu dem Unterschied zwischen Lebensseele und Lebewesen überhaupt; als Lebewesen überhaupt wird die eigene Person mit den spontan sich bewegenden und sich verändernden Erscheinungen der äußeren Umgebung zusammengetan. Von jedem Lebewesen werden die spontan sich bewegenden Wesen seiner Umgebung aus den notwendigsten Instinkten heraus bemerkt und erfaßt; die naive Reaktion gegen solche Wesen geschieht unter der Voraussetzung, daß diesen dieselbe Fähigkeit, sich zweckmäßig zu bewegen, und die nämlichen Vitalempfindungen, die es selber besitzt, gleichfalls eignen. Das Merkmal der spontanen Bewegung und Veränderung, das den Unterschied zwischen lebendiger und toter Natur ausmacht (s. I 3 S. 11), ist den lebendigen, d. h. im vitalistischen Sinne seelenhaften Wesen der äußeren Umgebung und auch den Dämonen der Außenwelt mit der Lebensseele gemeinsam. Aber über die vitalistische Beseelung hinaus liegt die Begabung mit Innenleben bei den lebendigen Erscheinungen der Natur, bei Lebewesen und in gewissem Betracht auch bei Dämonen, auf Grund naiver Analogie mit dem Ich des Menschen nahe, dagegen angesichts einer Lebendigkeit im eigenen Innern ist solche Personifikation bzw. Dämonisierung nichts sofort notwendig Gegebenes. Die dumpf gefühlte organische Lebendigkeit, das rätselhafte Uhrwerk im Innern des Menschen, das spontan wie der Mensch selber ist, über das er aber keine Macht besitzt, mit seinem bald regelmäßigen, bald unregelmäßigen Gang, mit seinem unklaren Verhältnis zur Persönlichkeit selber — ein besonderer Wesensbegriff, der neben Lebewesen und Dämonen auf sich allein steht —, dies ist das „Leben", die „Lebensseele"[2]).

Das Todeserlebnis ist für die Klärung des Vorstellungskomplexes der Lebensseele zum genaueren Begriff bedeutungsvoll. Zwar ist nicht der Glaube an den Totengeist notwendig, um den Vergleich zwischen Vorher und Nachher zu zeitigen, wie Naumann es formuliert hat. Die Betrachtung des Toten selber bringt die sofortige Scheidung der Gestalt des Lebenden und des Etwas, das ihm fehlt, d. h. seiner „Seele". Was fehlt, ist freilich in erster Linie ein körperlicher Zustand, der Schlag

[1]) Vgl., was über „Wesen" ohne Ichgefühl oben III 5 S. 55 anläßlich der homerischen Beschreibung der Ohnmacht und ihrer verschiedenen Auffassung gesagt wurde.

[2]) Über Personifikation und Dämonisierung und über die primitive Einteilung der Natur in Lebewesen, Lebensseele und Dämonisches s. unten V 6 u. 7 S. 112ff.

des Herzens, die natürliche Körperwärme, der Gang des Atems — nicht in jedem Betracht ein eigentlicher Teil des Menschen, sondern das auch jetzt noch Vorhandene befindet sich nur in anderer Verfassung. Demnach erzwingt die festere Ausreifung des Lebensseelenbegriffes durch das Todeserlebnis zunächst nicht einmal den Glauben, daß etwas Körperliches den Menschen zu eigener Fortexistenz verlassen hat. Denn der neue Zustand des Menschen im Tode mit der fehlenden Möglichkeit zur Verständigung braucht bloß als ein vorübergehender gefaßt zu werden, während die körperliche Lebendigkeit zeitweilig nur sich verborgen hält. Der Glaube an den Lebenden Leichnam ist der Zeuge für die Möglichkeit dieser Einstellung, die vom Lebewesen noch kaum eine besondere Lebensseele scheidet.

Insofern jedoch zu Lebzeiten des Menschen seine körperliche Lebendigkeit in einem Hin und Her zwischen der Außenwelt und ihm selber besteht, der Atem beständig aus und ein geht, während beim Tode dies aufhört, vielleicht sogar das warme Blut ihm beim Tode entströmt war, so liegt eine andere Einstellung gleichfalls nahe, nämlich die, daß beim Tode ein bewegungsfähiges körperliches Etwas sich vom Menschen abgesondert hat. So unbestimmt die Art dieses neuen Seelengeschöpfes, Seelentieres oder Seelenmenschen an sich gelassen werden mag, so wird es doch jedenfalls als nunmehr frei gewordenes Lebewesen der Außenwelt der naiven Analogie einer Ausstattung mit Ichcharakter und der Bewertung als Subjekt, d. h. der Dämonisierung, von selber anheimfallen. Selbstverständlich aber braucht darum kein Rückschluß zu erfolgen, daß diese „Seele" schon damals, als sie noch ein Bestandteil des lebenden Menschen war, ein Zweites Ich statt einer sich bewegenden bzw. spontan sich verändernden Körperlichkeit gewesen sei. Dies würde den volkstümlichen Glauben unter das Gesetz wissenschaftlichen und kausalen Denkens stellen. Durch einen solchen Rückschluß wäre allerdings die Einstellung des ausgebildeten Animismus erreicht, der dem homerischen Seelenglauben fremd ist, wie die das Problem angreifenden Einzelbeobachtungen von mancherlei Seiten her bereits gezeigt haben (vgl. auch I 3 S. 10 u. IV 2 S. 82).

Jene sofortige Entwicklung zum Animismus hin wurde aber bei den Griechen nicht etwa nur durch einen Mangel an glaubenbildender Phantasie oder logischer Denkkraft verhindert. Vielmehr vermochte ein neues positives Motiv von natürlicher Stärke sich durchzusetzen. Falls es nämlich wirklich der Glaube wollte, daß beim Tode sich eine körperliche Lebendigkeit vom Menschen absonderte, um nun als selbständiges Seelenwesen, mit Ichcharakter begabt, weiterzuleben, so mußte dies Ereignis naiverweise nach der Analogie sämtlicher Entstehungsprozesse von neuem Leben in der Natur angesehen werden, nämlich als Ablösungs-Spaltungs-Veränderungsprozeß, wie beim Ei, beim Schmetterling und in unzähligen anderen Fällen, und auch, wie oben III 5 S. 55 gesagt, beim Geburtsvorgang des Menschen selber. Dabei

ist keineswegs die Aufmerksamkeit auf eine Präexistenz des neu entstehenden Lebensgefühles und Subjektes in seinem früheren Zustand notwendig gerichtet. So erklärt sich denn auch die weitest verbreitete Auffassung des Todes als Metamorphose in aller Menschheit und auch im Seelenglauben der Griechen. Was bei dem Vergleich der Seelenvorstellung mit dem Geburtsvorgang fehlt, nämlich das Weiterleben des parentalen Teiles hier, sein Tod dort, fehlt nur scheinbar. Denn die Auffassung von der weiteren Lebendigkeit des Toten nach Abscheiden der Psyche, d. h. der Glaube an den Zweiten Tod, hat hier seine tiefste Begründung (s. IV 3).

Das Todeserlebnis drängt also von sich aus den Lebensseelenbegriff keineswegs nach der Richtung hin, daß ein Zweites Ich der eigentliche Inbegriff der Lebensseele sei. Dagegen festigt es die durch die Vitalgefühle gegebene Vorstellung einer Lokalisation des Lebens innerhalb des Menschen. Diese Lokalisation bezieht sich bei Homer nicht auf bestimmte Körperteile, sondern auf den Menschen als Ganzes; in ihm, der als Ich sich fühlt, ist das besondere Wesen des Lebens, ohne ein Zweites Ich zu sein und ohne überhaupt in bezug auf das Persönlichkeitsproblem bestimmt zu werden, enthalten[1]).

8. Lebensseele und Bewußtseinsvorgänge

Soviel von der Entstehung der animalen Lebensseele, d. h. der Seele im vitalistischen Sinne. Neben den Vitalgefühlen mit ihrer innigsten Bindung an die körperliche Bewegtheit drängen aber die abstrakt bewußten Vorgänge, zuerst im Zusammenhang mit den Vitalgefühlen, später in eigenem Prozeß zur Erfassung als solche. Allmählich sonderten sich bei fortschreitender Beobachtungsgabe von Vitalempfindungen Affektgefühle. Als einem frühen Menschentum die Ahnung aufblitzte, daß das an dem Genossen beobachtete plötzliche Aufsteigen des Blutes und der Zustand der Wut und Verzerrung in seinem äußeren Gesichts- und Körperausdruck ganz dasselbe sei, was eben jener Mensch als eigenes gelegentliches Erleben seines Innern, nur von dorther als Innenbeobachtung, allzu gut kannte, da ballten sich zuerst aus dem Chaos des Instinktlebens Inhalte abstrakter Isolierung zu einem neuen Beobachtungszusammenhang. Aber ein grundsätzlicher, schon oben gelegentlich III 5 S. 58 berührter Unterschied mußte zwischen den Abstraktionen des bewußten Lebens und dem Wesen des vital Seelischen sich überall aufdrängen. Den Vitalgefühlen blieb trotz aller funktionellen Wesenheit doch unbedingt die dingliche Unterlage einer körperlich zu beobachtenden Bewegung des Pulses, der Atmung usw. ausnahmslos

[1]) Über die Bedeutung des Schlaferlebnisses für die Entdeckung des Unterschiedes zwischen Lebensseele und Lebewesen s. unten III 8 S. 67 mit Anm. 3.

gewahrt; dagegen die Affektgefühle mochten sich gelegentlich bereits ohne jede Beziehung auf physiologische Prozesse ganz unkörperlich als bare Funktionen des Innenlebens bemerkbar machen, wie dies dann bei entwickelterem geistigen Leben schließlich zur Regel wird. So konnten mit der Gewinnung der Abstraktionen des bewußten Lebens diese noch lange nicht als eigene Wirklichkeit und in der Richtung irgendwelcher Qualifizierung als reale Wesen aufgefaßt werden.

Der Bezeichnung der Innenzustände mit abstrakten Begriffen geht die naive Gleichsetzung der bewußten Vorgänge mit Körperteilen und Zuständen des Körpers voraus. Auch bei Homer rühren die Namen des bewußten Lebens von Körperteilen und -zuständen her, die sich bei den Affekten stärker bemerkbar machen, wie vom Herzen oder dem durch Herzschlag und Atemholen erschütterten Innern in unklareren allgemeinen Bezeichnungen, wie dem Zwerchfell *πραπίδες* oder *φρένες* (falls *φρένες* nicht „Herzbeutel" bedeutet, vgl. Philol. Wochenschr. XLIV, 1924, S. 98f.). So erklären sich abgesehen von *φρένες* noch weitere Namen des Innenlebens: *ἦτορ* „Herz", „Lunge", *κῆρ*, *καρδίη* „Herz". Hinzu treten Zustandsbegriffe wie die bereits oben III 4 S. 50ff. besprochenen der Blutwallung *θυμός*, der Muskelspannung *μένος*; und *ἦτορ*, falls dies letztere Wort (vgl. oben a. a. O.) ursprünglich gleichfalls ein Zustandsbegriff sein sollte. Von den Zuständen des Wahrnehmens und den hierbei ausgelösten Empfindungen heißt bewußtes Leben, das Denken *νόος* (Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 393f.).

Überblickt man diese homerischen Namen für das bewußte Innenleben und vergleicht man sie mit den Namen des Vitalseelischen, so fällt auf, daß die Namen für das Innenleben keineswegs sämtlich auch „Leben" bedeuten. Nur bei *θυμός*, *ἦτορ* und *μένος* ist dies der Fall. Aber auch was *θυμός* angeht, muß hervorgehoben werden, daß es, wie die Lexika lehren, sicherlich nach Homer trotz des epischen Vorbildes selten in der Bedeutung „Leben" wird. *ἦτορ* ist nur ein episches und dann poetisches Wort. Bei *μένος* steht es ähnlich, und überhaupt ist dort der Lebensbegriff für sich niemals so klar herauskristallisiert worden wie bei *θυμός* oder auch *ἦτορ*. *μένος* bedeutet im Epos wie später mehr nur die Lebensstärke und den inneren Drang der organischen und unorganischen (lebendigen und dämonischen) Natur neben Zorn, Mut und Ungestüm. Der Begriff „Leben" und „Lebensseele" ist also keineswegs mit der Bewußtheit, wie sie über den Instinkt hinaus als eigentliches Innenleben sich gibt, notwendig verknüpft. Im Gegenteil, wenn ein Schluß aus dem einen *θυμός* und seiner gesamten Wortgeschichte erlaubt ist, so mögen die Wörter für Innenleben und Gemüt *φρένες*, *πραπίδες*, *καρδίη*, *κῆρ* usw. vielleicht zwar ursprünglich gleichfalls Namen für das Lebensgefühl gewesen sein, aber sie hätten die Fähigkeit zur Bedeutung „Leben" schon vor der homerischen Zeit eben deshalb verloren, weil sie regelmäßig zur Bezeichnung des Innen-

lebens und der hier sich bildenden neuen Abstraktionen verwandt wurden[1]).

Trotz *θυμός*, *ἦτορ* und *μένος* mit ihrer Vereinigung von Leben und Bewußtheit in einem und demselben Wortbegriff stellt sich also für den griechischen Seelenglauben die Strebung heraus, beide Begriffe, die des Lebens und der Bewußtheit, auseinanderzuhalten. Die Namen der einfachen Vitalgefühle sind in die neue Aufgabe, Bewußtheitsvorgänge abstrakterer Art zu bezeichnen, hineingerissen worden, um dadurch an Eignung für die Bedeutung „Leben" einzubüßen; nur *ψυχή*, das Vitalgefühl der Atmung, ist in diesen Prozeß nicht hineingerissen worden. Als tatsächliche Unterlage für diese Einstellung des griechischen Seelenglaubens bietet sich das Schlaferlebnis dar, d. h. die nächst dem Todeserlebnis eindrucksvollste Bedingtheit der natürlichen Menschheit in bezug auf den Seelenglauben. Das Schlaferlebnis ist das Urphänomen des Lebendigen ohne Bewußtheit; es gibt der Erfahrung dauernd den reinen Vitalseelenbegriff durch Darbietung eines Zustandes, in dem alles andere Leben, selbst der Schlag des Herzens, undeutlicher wird, nur die Atmung deutlicher noch als im wachen Zustande vor sich geht[2]). Es ist aber bezeichnend für den Diesseitigkeitsstandpunkt der homerischen Griechen, daß sie sich angesichts des Schlaferlebnisses nicht darum kümmerten, ob etwas den Menschen ausschwärmend zum Traumerlebnis verlassen haben könnte, sondern darum, was blieb, d. h. die Atmungsseele in ihrem animalen Urleben. Diesen Begriff einer reinen Vitalseele haben sie unter dem Namen *ψυχή* in einzigartiger Klarheit isoliert[3]).

---

[1]) Bei den sog. Naturvölkern bedeuten „Herz", „Atem" und die Namen anderer Körperteile offenbar noch undifferenziert „Leben" zugleich mit der freilich mehr instinktiven Bewußtheit, wenn die philologischen Feststellungen der Ethnologen richtig sind (Ankermann, Zeitschr. f. Ethnol. L, 1918, S. 128 u. sonst).

[2]) *σπουδάζων τε καὶ παίζων* mag einer aristophanisch an das *ῥέγκειν* denken. — Nie und nimmer dagegen darf aus einer Bewertung des Todes als Schlaf gefolgert werden, daß dort Jenseitsglaube fehle; vgl. IV 4 S. 96 mit Anm. 1. II 4 S. 27.

[3]) Die primitivere Beobachtung des Schlafenden erzeugt nicht so sehr die Vorstellung eines „Geistigen", das dem Schlafenden fehlt, als etwas ganz anderes. Jetzt bietet der Zusammenhang die Möglichkeit, die oben I 6 S. 21 Anm. 1 gebrachte Kritik an der Art und Weise positiv zu ergänzen, auf die manche Ethnologen, wie z. B. A. W. Nieuwenhuis, das Schlaferlebnis für die Anfänge des Seelenglaubens ausnutzen wollen. Tatsächlich wird der Unterschied etwa bei einem schlafenden und einem wachenden Malaien, wie er seiner Umgebung erscheint, nicht der sein, daß er beim Wachen mehr Denkinhalte habe und beim Schlafen weniger. Daß etwas „Geistiges" beim Schlafe fehle, und daß dies etwas Dingliches sein könne, davon kann sich schwerlich solcher Malaie einen rechten Begriff machen, und so kommt also keine „Seele" zuwege.

Nun aber das Positive: Was den Unterschied zwischen Wachen und Schlaf für die primitivere Beobachtungsgabe ausmachen muß, ist folgendes. Im Schlafe zeigt sich beim Atmen, beim Herzschlag und noch bei vielerlei Reflexen zwar auch die klare und ausgeprägte Spontaneität eines sich Bewegenden und Verändernden, also eines Seelischen. Aber da das Lebewesen sich nicht vom Platze bewegt und auf einen Teil der Reize nicht reagiert, sondern gleichsam mit der übrigen Natur, seiner Umgebung zu einem einzigen Zusammenhang verschmilzt, während umgekehrt der schlafende Organismus in seiner eigenen Tätigkeit ein neues Bild schafft, so wird die Entstehung eines neuen Lebensbegriffes

Indem aber ψυχή darauf verzichtete, bewußtes Leben zu bezeichnen, geriet sein Wesen dinglicher Körperlichkeit niemals in Gefahr, weniger aktuell zu werden. Umgekehrt sind θυμός und die anderen Wörter für Leben nur insoweit für Homer wirkliche Wesen und nicht bloß Namen für Abstraktionen, als sie synonym mit ψυχή gehen. Deshalb also, weil θυμός bei Homer noch den Begriff des Lebens mit dem der Bewußtheit bereichert, hat es kein besseres, sondern ein schlechteres Recht auf den Lebensseelenbegriff. Der Lebensseele einer Kultur wie der homerischen eignet, dies stellt sich als Ergebnis heraus, nicht die klar bewußte, sondern nur die instinktive, halb reflektorische, spontane Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit[1]).

9. Lokalisation des Seelischen und Persönlichkeitsspaltung

Leben und Bewußtheit unterscheiden sich für Homer nicht nur dadurch, daß das animale Leben etwas dinglich Wirkliches betrifft, bewußtes Leben seinerseits in rein abstrakten Zustandsnamen aufgeht. Der offenkundigste Unterschied zeigt sich darin, daß die Lokalisation des Seelischen eine andere beim Leben, eine andere bei den bewußten Innenzuständen ist. Das überall im Organismus, in seinen sämtlichen Teilen wahrnehmbare pulsierende Leben erlaubt, wie 7 S. 65 gesagt, keine andere Lokalisation als diejenige im ganzen Menschen überhaupt. Dagegen kommt den bewußten Zuständen sowohl diese Lokalisation im Menschen als Ganzes zu; aber von Anfang an ist es außerdem bei den bewußten Zuständen der Fall, daß sie einen besonderen Sitz innerhalb

---

begünstigt, der der Lebensseele gegenüber dem ganzen Lebewesen. Die kräftige Förderung der Scheidung einer Lebensseele vom Lebewesen ist also meines Erachtens die primitive Hauptwirkung des Schlaferlebnisses für den Seelenglauben.

Erst mit den Ansätzen zum Animismus wird dies anders. Voraussetzung für neue Ausmünzung des Schlaferlebnisses ist die Aufmerksamkeit auf das eigene Innenleben und das fremde beim Träumenden und Erwachenden; auch auf die natürlichen Unterschiede der Aufmerksamkeit selber, da ja viele wachen Zustände, wie das wache Träumen, den Schlafzuständen in mancher Beziehung gleichen. — Wann und wo bei den Griechen der Glaube aufkam, daß beim Schlafe die eigentliche Seele gerade tätig sei, Ahnungen habe, zu Träumen ausfahre usw., wodurch denn der epische Standpunkt gegenüber dem Schlaferlebnis verlassen worden ist, darüber vgl. oben I 6 S. 21 und II 4 S. 28; ferner unten V 2 S. 103.

[1]) Immerhin unterscheidet sich durch die Beziehung auf die Vitalgefühle und die instinktive Bewußtheit der glaubensgeschichtliche Begriff ψυχή „Lebensseele" von dem modern-wissenschaftlichen Begriff „Leben", soweit dieser lediglich die physiologischen Prozesse in ihrer Gesamtheit bezeichnet. — Der Umstand andererseits, daß in der späteren Entwicklung der Kultur, der griechischen wie in der von den Griechen abhängenden europäischen, d. h. in der ganzen späteren Reflexion, Philosophie und Wissenschaft, der Begriff ψυχή und „Seele" bzw. „Psychisches" und „Seelisches" auf bewußtes Innenleben vorwiegend oder gar allein gegangen ist, unter schließlicher Ausschaltung des ursprünglichen Merkmals der Psyche (der spontanen Bewegungsfähigkeit) in der *res cogitans* des Descartes — dieser Umstand kommt nur als ein zu vermeidendes Vorurteil für die Feststellung des geschichtlichen Sachverhaltes in Betracht.

des ganzen Menschen einnehmen und ferner solchen Sitz willkürlich wechseln; ein Sachverhalt, der dem 8 S. 65 angeführten Moment der geringeren Gebundenheit der abstrakt bewußten Innenzustände an wirklich sich gleichbleibende, körperlich wahrnehmbare Funktionen entspricht.

Für das Bewußt-Seelische gilt der in Hinblick auf das homerische Epos von Wundt, Völkerpsychologie, Mythus u. Religion I³ (1920) S 256 beschriebene und in seinen drei Stadien erkannte Prozeß: „Zuerst ist ein bestimmter Körperteil selbst Seele. Dann gilt diese als ein besonderes Wesen, das in jenem seinen Sitz aufgeschlagen hat. Endlich löst sich auch diese Verbindung, und der Sitz wird zu einem bloß zeitweisen, oder, wenn für das physische Organ ein neues Wort um sich greift, kann die körperliche Bedeutung ganz in die spirituelle übergehen und die seelische Tätigkeit mit ihrem alten Organnamen nun sogar an irgendeinen andern Körperteil gebunden werden." Beispiele für diese Entwicklung bietet der gewöhnliche Phrasengebrauch des Epos zu Genüge. Il. XX 169 *ἐν δέ τέ οἱ κραδίῃ στένει ἄλκιμον ἦτορ* (und es stöhnt sein edeles Herz in dem Busen *Voss*) heißt es von Achilleus unter dem Bilde des in der Wut zum Sprung ansetzenden Löwen, während sonst *κραδίη*, Herz, zu *ἦτορ*, Herz, Lunge, nicht in Gegensatz zu treten pflegt. Das Herz *κῆρ* wird im *θυμός* „Gemüt" lokalisiert, wobei dies als Gesamtheit des Innenlebens gedacht ist: Il. VI 523 *τὸ δ' ἐμὸν κῆρ ἄχνυται ἐν θυμῷ* (aber es kränkt mir innig das Herz *Voss*); dagegen in der häufigen Verbindung *κραδίη καὶ θυμός* scheint erst das Herz zusammen mit dem Wogen der Brust den ganzen inneren Menschen auszumachen: Il. II 171 *ἐπεί μιν ἄχος κραδίην καὶ θυμὸν ἵκανεν* (weil ihm der Gram in Herz und Seele gedrungen *Voss*). Wie das Herz, so wohnt auch die geistige Spannung, der Wille, *μένος*, im *θυμός*: Il. XXII 312 *μένεος δ' ἐμπλήσατο θυμὸν ἀγρίοο* (er füllte mit wilder Stärke das Gemüt); ebenso der Verstand, *νόος*: Od. XIV 490 *νόον σχέθε τόνδ' ἐνὶ θυμῷ* (diesen Gedanken faßte er im Innern). Der *θυμός* selber wird seinerseits in den *φρένες*, dem Zwerchfell, lokalisiert: Il. VIII 202 *ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός* (es jammert das Herz im Busen); ebendort auch oft *ἦτορ*: Il. XVI 242 *θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν* (stärke sein Herz im Busen mit Tapferkeit *Voss*); und ähnlich der *νόος*: Il. XVIII 419 *τῇσ' ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ φρεσίν* (diese haben Verstand in der Brust *Voss*). Auch *κραδίη* wird so lokalisiert: Il. XVI 435 *διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονεν φρεσὶν ὁρμαίνοντι* (zwiefachen Rat nun bewegt mein sinnendes Herz in dem Busen *Voss*).

φρένες jedoch kann, obwohl hier alle Einzelzustände und das gesamte Gemüt selber zu wohnen scheinen, umgekehrt auch als handelndes Subjekt, wenigstens im Singular *φρήν*, auftreten: Il. X 45 *ἐπεὶ Διὸς ἐτράπετο φρήν* (dieweil Zeus' Herz sich gewandt hat *Voss*), Od. VI 65 *τὰ δ' ἐμῇ φρενὶ πάντα μέμηλεν* (meinem Denken aber liegt alles ob). Daß übrigens auch im pluralischen Gebrauch *φρένες* der Gedanke an das Körperorgan meist völlig fehlt, zeigen Fälle wie Il. XIV 141 *ἐπεὶ*

οὔ οἱ ἔνι φρένες οὐδ' ἠβαιαί (denn ihm fehlt auch die mindeste gute Besinnung *Voss*). Ohne spezielle Lokalisation, die ja auch da, wo sie auftritt, ganz schwankend und unbeständig ist, wird in diesem letzteren Gebrauch von φρένες das gesamte Innenleben nur allgemein überhaupt im Menschen, ähnlich wie es bei ψυχή, dem Vital-Seelischen, der Fall ist, lokalisiert. Bei φρένες mehr eine Ausnahme, ist diese Haltung der Sprache zur Bezeichnung von Innenleben unter Setzung eines Organes oder Organzustandes als Subjekt, aber ohne dessen weitere Lokalisierung in einem anderen Organ oder Organzustand, durchaus regelmäßig bei θυμός und anderen Begriffen wie νόος: Il. XII 300 κέλεται δέ ἑ θυμὸς ἀγήνωρ (es befiehlt ihm sein mannhafter Geist), XV 596 οἱ θυμὸς ἐβούλετο (beschloß sein Ratschluß *Voss*), XIII 784 σε κραδίη θυμός τε κελεύει (dein Herz und Mut es gebietet *Voss*), XXIV 198 μ' αὐτόν γε μένος καὶ θυμὸς ἄνωγεν (mir selber entflammt ein gewaltiger Eifer die Seele *Voss*), XI 813 νόος γε μὲν ἔμπεδος ἦεν (doch blieb ihm die Stärke des Geistes *Voss*). Daß die Lokalisation auch auf das ganze Lebewesen ohne speziellen Sitz des Seelischen bei Homer ganz gewöhnlich geht, zeigt am schlagendsten Od. X 239f., wo die in Schweine verwandelten Gefährten des Odysseus keinen menschlichen Körperteil, nur ihren menschlichen Verstand und ihre Vernunft, νόος, behalten: αὐτὰρ νοῦς ἔεν ἔμπεδος ὥς τὸ πάρος περ (allein ihr Verstand blieb völlig wie vormals *Voss*). Vgl. III 10 S. 75 Anm. 1.

Diese Beispiele, die aus Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 384ff. und Finsler I 2[3] S. 75ff. (Der homerische Mensch, Psychologisches) sehr vermehrt werden können, veranschaulichen das Hin und Her des Sprachgebrauches bei der Bezeichnung des Innenlebens in der Kultur des Epos. Um aber diesen Sachverhalt und diese mannigfachen homerischen Ausdrucksweisen in allen Einzelheiten zu verstehen, ist noch auf vier Punkte besonders die Aufmerksamkeit zu lenken, abgesehen von jener oben unter 8 dargelegten grundsätzlichen Tatsache, daß es sich beim Geistig-Seelischen um nichts Dingliches wie beim animalen Leben, sondern um reine Abstraktionen handelt.

Erstlich, wie die spezielle Lokalisation bei ψυχή „Leben" unmöglich ist — [ψυχὴ ἐνὶ φρεσίν], [ψυχὴ ἐν στήθεσσιν] nicht gesagt wird, sondern höchstens ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη ... βεβήκει Il. XVI 856, wo ἐκ ῥεθέων auf das Gesamtinnere (vgl. III 4 S. 52 Anm. 2) des ganzen Menschen geht — ebensowenig ist ἐν φρεσὶ θυμός, ἦτορ oder μένος, oder etwa ἦτορ ἐν στήθεσσιν dann möglich, wenn θυμός, ἦτορ oder μένος „Leben" bedeuten. In einem Satze wie Il. XIII 671 ὦκα δὲ θυμὸς ὄρχετ' ἀπὸ μελέων (aus den Gliedern schnell der Geist ihm entfloh *Voss*) ist θυμός synonym mit ψυχή, ἐκ μελέων synonym mit ἐκ ῥεθέων gesetzt. Nur sobald θυμός, ἦτορ, μένος auf bewußtes Innenleben, Affekte usw. gehen, nehmen sie an dem Hin und Her der speziellen Lokalisation teil. Z. B. im Ausdruck Il. XX 169 ἐν ... κραδίῃ ... ἦτορ geht ἦτορ auf das erregte Innere; Il. XIX 202

μένος ... ἐνὶ στήθεσσι heißt *μένος* nicht Leben, sondern Zorn (und mir der Zorn nicht also das Herz im Busen durchwütet *Voss*).

Zweitens ist für das allseitige Verständnis der homerischen Bezeichnungsweisen des Geistig-Seelischen zu beachten, daß gelegentlich der alte Unterschied zwischen Organname und Zustandsname in der Sprache objektive Erinnerungsspuren hinterlassen hat. Darum ist wohl der Ausdruck *ἐν φρεσὶ θυμός* regelmäßig, aber die Sprache ist nicht zu einer Verbindung [*φρὴν ἐν θυμῷ*] gelangt, obwohl *φρήν* handelndes Subjekt in einem Ausdruck wie *Διὸς ἐτράπετο φρήν* schließlich geworden ist. Dieser Sachverhalt liegt, unerkannt, als wahrer Kern jener an sich unglücklichen Aufstellung Naegelbachs zugrunde, die das Zwerchfell, die *φρένες*, als das „rein körperliche Prinzip des geistigen Lebens" von dem *θυμός*, dem „unkörperlichen, seelischen Prinzip" desselben, scheiden wollte, dem „geistigen Korrelat der animalischen *ψυχή*" (S. 384ff.).

Drittens ist zu beachten, daß *θυμός* obschon der geläufigste Ausdruck für das gesamte Gemüt, dennoch keine Monopolstellung in dieser Richtung hin einnimmt etwa ähnlich wie *ψυχή* für das Vital-Seelische. Betreffs *ψυχή* steht es so, daß neben ihm *θυμός, ἦτορ* und *μένος* zwar den animalen Lebenszustand (in Puls, Atmung usw.), d. h. die Gesamtheit der physiologischen Prozesse und Vitalgefühle, gleichberechtigt bezeichnen, aber auf die dingliche Vitalseele mit der genetischen Beziehung zum Totenwesen *ψυχή* das ausschließliche Anrecht besitzt infolge der besonderen Eignung der Atmungsseele angesichts des Schlaferlebnisses für die Dumpfheit der Jenseitswelt, und infolge der Ungeeignetheit der Wortbegriffe *θυμός, ἦτορ* und *μένος* zur Bezeichnung der blutlosen Toten, da diese Wörter Bewußtheit und Affektleben außerdem bedeuten. Hat sich so *ψυχή* allein als Einheitsbegriff „Lebensseele" durchgesetzt, so kann andrerseits beim Geistig-Seelischen im Hinblick auf das Fehlen eines körperlichen Wesens Einheitlichkeit eines Gesamtseelenbegriffs, wenn überhaupt, nur dadurch zustande kommen, daß das alle einzelnen Innenerlebnisse begleitende elementare Ichgefühl zu der Vorstellung eines Gesamtgemütes hindrängt[1]).

[1]) Über das Rätsel des elementaren substantiellen Ich, das der entwickelten Vorstellung des menschlichen Gesamtgemütes als letzter Kern zugrunde liegt, und dessen sich alles Menschentum aus einem gefühlsmäßigen und auch aus einem theoretischen Moment heraus bewußt wird, vgl. W. Windelband, Einleitung in die Philosophie (1914) S. 70ff.; O. Külpe, Einleitung in die Philosophie[7] (1915) S. 160 u. sonst. Dies elementare Ich identifiziert sich nicht mit der physischen Individualität noch auch mit dem seelischen Gehalt der empirischen Persönlichkeit. „Auch wenn wir ganz von dem Unsterblichkeitsglauben und der Seelenwanderungslehre absehen, so unterscheidet doch jedes unbefangene Bewußtsein sich selbst von dem Leibe, den es besitzt" (Windelband a. a. O. S. 70). „Religiöse Vorstellungen und Forderungen, wie die der Wiedergeburt, involvieren sicher die Möglichkeit einer totalen Veränderung des innersten Wesens und setzen dabei doch noch wieder darüber hinaus eine letzte Identität des Ich voraus." „Jedenfalls ist ... klar, wie wir immer noch das Ich von allen Richtungen und Inhalten des Vorstellens und des Wollens unterscheiden, die es nicht ist, sondern hat." „Wir können also in der Tat nicht

Auf diesem Wege also strebt überall die fortschreitende Innenbeobachtung der Gesamtabstraktion des Gemütes zu. Dabei bleibt es indes mehr dem Zufall überlassen, welches immer wiederkehrende Affekt- bzw. Innenerlebnis überhaupt sich als Name für das Gesamtinnere durchsetzt. Tatsächlich treten im Wetteifer um die Hervorkehrung verschiedener Seiten des Innenlebens mehrere Wörter wie *θυμός* und *νόος* in den Vordergrund; bzw. neben den Einzelwörtern dienen Phrasenverbindungen wie *κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν* (Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 390), *ἐν φρεσὶ θυμός* (ebd. S. 396), *κραδίη καὶ θυμός* (S. 391) usw. zur Bezeichnung des Gesamtgemütes.

Bei diesem ganzen Prozeß, der das einheitliche Gesamtgemüt zu schaffen sucht, ist nun aber noch ein weiterer Unterschied gegenüber der von körperlich-dinglichem Wesen getragenen Vitalseele zu beachten; und zwar ist dies der vierte der Punkte, auf die hier besonders die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll — derjenige, der den homerischen Sachverhalt in bezug auf das Geistig-Seelische wieder mit dem Problem der leiblichen Person verschlingt. Die Einheitlichkeit der geistigen Persönlichkeit hat sich bei Homer überhaupt noch nicht völlig durchgesetzt. Das instinktive Ichgefühl ist natürlich etwas Einheitliches, wie überall, so auch für Homer, als eine allgemein menschliche Gegebenheit. Aber das empirische Ich der geistigen Persönlichkeit hat in der Kultur des altgriechischen Volksepos noch eine andere Gestalt als in der kommenden Entwicklung der Hellenen und der modernen Zeit. Diesen Sachverhalt hat Martin P. Nilsson, Archiv f. Religionsw. XXII (1924) S. 374ff. „Persönlichkeitsspaltung" nennen wollen, während indes weniger eine nachträgliche Spaltung als das noch nicht vollkommene Ausreifen der Abstraktion der geistigen Persönlichkeit vorliegt. Brauchbare Beobachtungen zum ganzen Problem finden sich auch bei Finsler, Homer I 2[3] S. 78f.: „Der homerische Mensch *sagt zu sich*, wo wir *denken*,

sagen, was das Ich sein soll im Unterschiede von allen seinen Eigenschaften und Zuständen" (Windelband ebd. S. 71).

Ferner kommen bei der Entstehung des Gesamtgemütes die Unterschiede der beiden Gruppen von Bewußtseinserscheinungen in Betracht, die als Außenwelt und Innenwelt auseinandertreten. Wie diese Unterschiede psychologisch infolge des Gesetzes der exzentrischen Projektion der Empfindungen, ihrer „Lokalisation" und „Externalisation" sich darbieten, darüber vgl. Lehrbücher der Psychologie, wie Fr. Jodl-C. Siegel, Lehrbuch der Psychologie[5/6] (1924) II S. 215ff.

Schließlich ist für diesen Zusammenhang Klarheit darüber wichtig, wie von dem Gesamtgemüt sich das weitere Persönlichkeitsgefühl unterscheidet (s. ebd. I S. 38; II S. 228f.). In dem letzteren kommen allein Innenwelt und Außenwelt eigentümlich und mit fließender Grenze zusammen. Dagegen vereinigen sich nur diejenigen Bewußtseinsinhalte zum Gesamtgemüt, bei denen schlechterdings keine Externalisation der Bewußtseinsinhalte stattfindet, sondern höchstens eine Lokalisation; aber auch diese irrt ohne natürlich-sichere Anhalte unbestimmt im Menschen umher; z. B. daß der Mensch mit dem „Kopfe" denken soll, ist für die Frühzeit eine zufällige und nicht natürlich gegebene Lokalisation; mit den anderen Lokalisationen dieser Art steht es ebenso. Über den Schädel als Sitz eines Geistigen in der Bewertung der Primitiven vgl. z. B. Fr. Graebner, Das Weltbild der Primitiven (1924) S. 36.

und ein tiefgründiges Nachdenken wird zu einem Zwiegespräch zwischen ihm und seinem Thymós." Vgl. z. B. Il. XVII 90 *ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν* (tief aufseufzt' er und sprach zu seiner erhabenen Seele *Voss*). „Eine genaue Wiedergabe der homerischen Bezeichnungen für psychologische Vorgänge ist im Deutschen unmöglich. Wir kennen keinen innern Menschen und denken nicht mit dem Zwerchfell. Es wird daher keine Übersetzung die homerische Auffassung jemals genau wiederzugeben vermögen" (Finsler ebd. S. 79)[1]).

In diesem Gegensatz zwischen Mensch, d. h. leiblicher Person, und sich selber, d. h. seinem Innern, dem *θυμός* gipfelt jener Gegensatz, den die Lokalisation des Bewußt-Seelischen in Körperorganen auf ihre Weise bereits gleichfalls bietet. Dieser Gegensatz ist nichts als eine zeitgeschichtliche Spiegelung, d. h. eine der Frühkultur des hellenischen Volksepos angemessene Erscheinungsform des allgemeinen anthropologischen Dualismus zwischen Leib und Seele, um in den Begriffen des Animismus zu reden. Weit ist die Entwicklung über den homerischen Zustand jener sogenannten Persönlichkeitsspaltung hinausgeschritten; in ausgebildeter Reflexionskultur hat sich schließlich ein höchstes Persönlichkeitsbewußtsein selbstkritischer Geschlossenheit vollendet. Dennoch bleibt auch dort in neuer Form der Dualismus Voraussetzung — was Erkennen und Denken angeht, der Dualismus zwischen dem Menschen als organischem Geschöpf mit seiner Sinnenwahrnehmung und seiner empirischen Gebundenheit, und zwischen seinem Intellekt und seiner Vernunft — was Fühlen und Wollen angeht, der Dualismus zwischen den verschiedenen Arten der Motive. Und mitten zwischen solchem philosophischen Dualismus und der homerischen „Persönlichkeitsspaltung" des Menschen liegt der Dualismus des Animismus, der sicherlich, vom Standpunkt des geschichtlichen Umblickes heute gesehen, in aller Menschheit am weitesten gegolten hat und gilt: hier befindet sich der „Leib", seine sinnliche Wahrnehmung und sein ganzes Instinktleben mit der „Seele", dem Ich geheimnisvoller Art und Herkunft, dem Kern und Ansatzpunkt der geistigen Persönlichkeit in unausgesetztem Streite.

Innerhalb der Altertumswissenschaft hat Ed. Meyer in seiner bekannten Behandlung der Elemente der Anthropologie, Geschichte des Altertums I 1^2 (1907) S. 85 gesagt: „Der Dualismus von Körper und Seele ist eine ursprüngliche Erfahrung, nicht etwa das Produkt eines wenn auch noch so primitiven Nachdenkens." Aber in dieser Form ist

[1]) Sehr weit geht Nilssons Formulierung a. a. O. S. 375: „Der *θυμός* erscheint als ein selbständiges Wesen, dem alle menschlichen Regungen zugeschrieben werden." Hier wird das „Wesen" des *θυμός* schon nach Art eines Dämons bestimmt; besonders der Vergleich mit „einem kleinen Teufel", der in der Seele des Menschen „auf Lauer sitzt", berücksichtigt zu wenig, daß im lebendigen Nacheinander der Innenerfahrung das V 3 bis 9 zu besprechende Dämonerlebnis kein regelmäßiges ist, sondern der Dualismus im Innenleben zuvörderst auf den hier im Text geschilderten anthropologischen Bedingungen beruht.

das Problem mehr denn notwendig auf die zufällige Begriffswelt einer vorübergehenden Kulturstufe und eines überholten Denkens eingestellt. Der Dualismus von Körper und Seele ist ursprünglich gegeben nur unter doppelter Bedingung: das Seelische ist als ursprüngliche Gegebenheit nicht notwendig etwas Bewußtes, wie Pflanzen- und Tierseele bis zu allem Psychoiden des Instinktlebens hin es dartut. Das Seelische ist als ursprüngliche Gegebenheit auch nicht notwendig etwas Einheitliches, wie von der Zellenspaltung im Naturgeschehen und bei der Fortpflanzung an bis zur „Persönlichkeitsspaltung" im bewußten Leben es sich zeigt. Damit wird aber die Ursprünglichkeit eines Gegensatzes zwischen „Körper" und „Seele" in der animistischen, von Ed. Meyer verstandenen Prägung hinfällig.

Ohne jene beiden Voraussetzungen — nämlich, daß das Seelische nichts Bewußtes ist, aber als Vorstufe desselben danach strebt, es zu werden, und daß es nichts Einheitliches ist, d. h. kein Ich ist, aber danach strebt, zum Ichgefühl, d. h. zur Einheit zu gelangen — ist freilich keine Anthropologie zu verstehen, auch die homerische nicht.

10. Vitalseele und Ablösungsglaube

Wie für das Bewußt-Seelische dieser anthropologische Dualismus bei Homer im Gegensatz zwischen *θυμός* und dem ganzen äußeren Menschen zutage tritt, so für das Vital-Seelische im Gegensatz zwischen diesem ganzen Menschen und seiner *ψυχή*. Hier ist der Irrtum oder sicherlich die schiefe Ausdrucksweise der bisherigen Homerforschung aufzudecken, an dem auch noch Finsler-Tièche Anteil hat „Homer" I 2^3 (1924) S. 76: „Der Thymós ist ein zweiter geistiger Mensch, aber nicht, wie die Psyché, dem Körper, sondern dem ganzen äußeren Menschen entgegengesetzt."

Die *ψυχή* steht in Wahrheit bei Homer nicht dem „Körper", sondern auf ihre Weise gleichfalls dem ganzen Menschen gegenüber; gerade das Körperliche und Unpersönliche ist innerhalb des anthropologischen Dualismus beim Vital-Seelischen für Homer eigentlich die *ψυχή* als eine Funktion körperlicher Bewegtheit. Die *ψυχή* steht also nicht sowohl dem „Körper" gegenüber, als sie selber neben dem ganzen Menschen etwas Körperliches ist. Der postmortale Zustand der *ψυχή* hat jene bisherige Homerforschung zu ihrem Irrtum geführt, obwohl selbst dann — wenn der Tote auf dem Schlachtfeld und die zum Hades entflatternde *ψυχή* gegeneinander gehalten werden — der Gegensatz zwischen *ψυχή* und „Körper" bzw. „Leiche" nicht zutrifft. Es darf nämlich nicht übersehen werden, daß der Tote auf dem Schlachtfeld bis zum Zweiten Tode für Homer noch menschliche Person ist; hierüber s. IV 2 und 3.

Bei dem Vital-Seelischen wirkt sich also der anthropologische Dualismus keineswegs als irgendeine Art „Persönlichkeitsspaltung" aus. Persönlichkeitsspaltung kommt bei der *ψυχή* höchstens im Hinblick

auf den Glauben eben an die postmortale ψυχή, das Andere Ich, in Betracht, das neben dem Toten vorhanden ist.

An Stelle der Persönlichkeitsspaltung offenbart sich aber beim Vital-Seelischen der anthropologische Dualismus in bezug auf den lebendigen Menschen dergestalt, daß die körperliche Lebendigkeit sich als spaltbar und ablösbar muß denken lassen. Entsprechend dem allgemeinen Ursprung des Lebensseelenbegriffs in den Beobachtungen spontaner Bewegung und Veränderung betrifft ein besonderer Seelenglaube alles, was sich vom Menschen ab- und ausscheidet und was notwendigerweise gleichsam den Verkehr des Menschen mit dem Naturzusammenhang vermittelt. Trennbare Teile des Menschen, wie der Atem oder sein Blut oder sein Spiegel- und Schattenbild, scheinen in gleichem, teilweise höherem Grade als der zurückbleibende Teil das Leben des Menschen selber zu sein[1]).

Solcher Seelenablösungsglaube ist wieder eine der allgemein menschlichen Bedingungen und Glaubenserscheinungen, ohne deren Beachtung das Verständnis des homerischen Psyche-Glaubens für genauer Nachdenkende unmöglich ist. Man kann es nach natürlichen Elementen, um der Vollständigkeit sicher zu sein, Licht, Luft, festen Stoffen, durchnehmen; überall wird bei den Ausstrahlungen, Ausscheidungen und Abfällen des Menschen lebendigster Seelenglaube nach Auskunft der Völkerkunde und der vergleichenden Religionswissenschaft angetroffen. Die antike Kultur mag bei einer kurzen Umschau am meisten beachtet werden.

In der vielfach so aufgeklärten antiken Medizin spielen die Exkremente als zauberische und seelenkräftige Heilmittel die auffälligste Rolle. Der in der antiken und der gesamten Mittelmeerkultur des Altertums verbreitete Glaube an die Seelenkraft der Abfälle von Haar und Nägeln ist am bekanntesten durch die für den römischen Flamen Dialis gültigen Zeremonien, durch die griechische Erzählung von der Locke des Nisos und abgesehen von der Antike sonst im Altertum durch die biblische Geschichte von Simson und Delila. Weitere Literatur über das Haar als seelisches Wesen bietet unter Angabe der neueren Monographien hierüber zuletzt E. Samter, Volkskunde I (1923) S. 132ff.

---

[1]) Dagegen gilt das Bewußt-Seelische für sich nicht als ablösungsfähig; dies ist weder homerisch noch gar primitiv. Die griechische Gesamtentwicklung nach der Verselbständigung einer freien Bewußtseinsseele ist unbedingt den Umweg über den Ablösungsglauben an die Seelenqualität materieller Körperlichkeit gegangen. Wenn der menschliche νοῦς den zu Schweinen verwandelten Genossen des Odysseus Od. X 240 gelassen wird, so führt auch dies nicht aus dem Vorstellungsbereich des Körper-Seelischen hinaus und zu einer dinglichen Sonderexistenz des νοῦς hin. Dieser ist lediglich die Abstraktion; s. III 9 S. 70. Das Spiel der Einbildungskraft im Zauberglauben, das durch den anthropologischen Dualismus der freien Lokalisation des Bewußt Seelischen möglich gemacht ist, darf nicht mit der Metempsychose, dem geheimnisvollen Aus- und Einwandern des hinter der Bewußtheit als Ursache stehenden animistischen Ich verwechselt werden, wie dies bei Rohde, Psyche II³ S. 135 Anm. 1 anläßlich der Erzählung von Kirke geschieht.

Über Speichel und Schweiß und mehr oder weniger über sämtliche hier in Betracht kommenden Erscheinungen bringt auch Wundt a. a. O. S. 98ff. Stoff bei. Ausführliche Behandlung erfuhr neuerdings die aus dem Auge ausstrahlende Seele von S. Seligmann, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen (1922); vgl. O. Weinreich, Archiv f. Religionsw. XXII (1923/24) S. 331[1]). Vielleicht darf auch der Glaube an den göttlichen Wohlgeruch in diesem Zusammenhang wenigstens nebenbei genannt werden: „Der Duft der auf den Gräbern gepflanzten und gleichsam aus den Leibern der Toten aufwachsenden Blumen wird als Zeichen ihrer Unverweslichkeit betrachtet"; vgl. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitzungsber. d. Heidelb. Akademie, Phil.-hist. Kl. 1919, 9. Abh. und dazu E. Fehrle, Phil. Wochenschr. XLIV (1924) Sp. 144ff. Zu erwähnen ist auch der von W. Kroll, Berl. phil. Wochenschr. XXIV (1904) Sp. 820 im Anschluß an Frazer aus der Antike belegte Glaube, daß der Genuß der Körperteile gewisser Tiere genügt, um deren Eigenschaften auf den Menschen zu übertragen.

Eine überragende Bedeutung besitzt das Blut im Seelenablösungsglauben der Menschheit. Über das Blut als Träger des Ich und seiner Eigenschaften, über das Menstruationsblut, aber überhaupt auch über die Seelenkraft des abscheidenden Blutes in der Vorstellungswelt des Altertums findet sich neuere Literatur bei A. Wiedemann, Der Blutglaube im alten Ägypten, Archiv f. Religionsw. XXII (1924) S. 58ff.[2]).

Neben dem Blute verdienen drei weitere Kapitel aus dem gesamten Seelenablösungsglauben der Menschheit besondere Beachtung und sind für die griechische Kultur sicherlich von durchschlagender Wichtigkeit. Erstlich ist der Glaube an den Phallos und den sich ausscheidenden Samen als Seele und gleichsam neues Ich des Menschen eine in den Geheimnissen des organischen Naturlebens selber begründete und eine den griechischen Mythos tief durchdringende Vorstellung, der man von den verschiedensten Seiten her nahekommen kann; vielleicht am eigentümlichsten von den Riten der Opfer, vgl. P. Stengel, Hermes XL

[1]) Ein Buch verwandten Inhalts „Tier- und Menschenantlitz im Glauben und Abwehrzauber der Welt" von Fr. Kohlbrugge kündigt der Verlag K. Schroeder (Bonn-Leipzig 1924) an.

[2]) Beim Blut als Seelenträger drängt sich der Gedanke an bekannteste Züge germanischer Sage, ihren Glaubenshintergrund und ihre Erklärungsmöglichkeit auf. Durch die Seelenkraft des Drachenblutes wird Sigfrid zum Teil Drache, indem die Schuppenhaut des Drachen bei ihm neu als Unverwundbarkeit ersteht, während in der nordischen Sage Fafnir, obschon Mensch, die Gesamtgestalt des Drachen besitzt. Hier verzehrt auch Sigurd Fafnirs Herz, wodurch er etwas von dessen Seele, d. h. Zauberkraft, gewinnt, um die Stimmen der Vögel zu verstehen.

Im Nibelungenlied begegnet der grausige Zug des Bluttrinkens in Etzels Halle auf Hagens Rat — nach der rationellen Begründung des Liedes, um den Durst in der Hitze zu stillen. Aber gerade die Erzählung vom „hürnin Sigfrid" zeigt, daß man in der Vorzeit sich mit dem Blut des erschlagenen Feindes jedenfalls befaßte, um dessen Wesen und Seelenkraft in sich aufzunehmen.

(1914) S. 99 und LIX (1924) S. 321. Hierzu gehört andrerseits auch der Glaube an das Dämonium des Mutterschoßes, dessen Kult in den Eleusinischen Mysterien eine Rolle spielt.

Alsdann dringt der Seelenablösungsglaube über allen Zauber- und Aberglauben hinaus zu dauernder Bedeutung und allgemein menschlichem Sinne vor in dem Glauben an die Ablösung des Ebenbildes vom Menschen selber, d. h. in dem Glauben an die Bildseele. Die einzelnen Beobachtungen über die Bildseele, die im Verlaufe dieser Untersuchung bereits vorweggenommen werden mußten, mögen kurz zusammengefaßt werden. Nicht allein das Totengespenst ist individuelle Bildseele, sondern diese besitzt auch im Bereich des Lebensseelenglaubens volles und ursprüngliches Heimatrecht; s. II 6 S. 37 und II 8 S. 40. Erstens ist es der Schatten, von dem als Gespenst und gelegentlich als Lebensseele oben II 3 S. 26 die Rede war, der die Bildseele aus emotionalen Erlebnissen entstehen läßt. Für den Glauben, daß der Schatten ein Stück des Menschen ist und die Berührung mit ihm beflecken kann, bringt wieder unter Bereicherung des von Frazer gesammelten Stoffes W. Kroll, Phil. Wochenschr. XXIV (1904) Sp. 822 aus der Antike ein bemerkenswertes Zeugnis bei, das Wort des Thyestes, Ennius, scaen. frg. 349f. Vahlen: *nolite, hospites ad me adire, ilico istic, ne contagio mea bonis umbrave obsit.* — Daneben erzeugt das in einer jeden Frühkultur immerhin selten erblickte Spiegelbild des eigenen Ich Seelenglauben; vgl. J. v. Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben (Archiv f. Religionsw. V, 1902, S. 1ff.). — Zu Schatten und Spiegelbild kommt als letzte Entstehungsursache der Bildseele des Lebensseelenglaubens Traumerscheinung und Vision lebender, aber entfernter Menschen bzw. Lebewesen überhaupt hinzu, denen dabei zugetraut wird, Seele, d. h. sich selber abzuspalten und auszustrahlen (II 4 S. 28)[1]).

Die Bildseele hat vor den übrigen Seelen des Ablösungsglaubens voraus, daß sie zu jeder anderen Seelenabspaltung unter Vorstellungsverknüpfung leicht hinzutritt. Hierfür genügt es, auf die grundlegenden Erörterungen über das Wesen der Bildseele zu verweisen, wie sie nach Tylor und Spencer Wundt (a. a. O. S. 86; 172 f.; 255) und Ankermann (s. oben II 8 S. 40) bieten. Manche sprechende Veranschaulichung dieser Verschmelzungsfähigkeit der Bildseele mit anderem Ablösungsglauben läßt sich neuerdings auch der volkskundlichen Untersuchung von Ida Lublinski über den Urin als Lebenswasser, über Speichel und Exkremente entnehmen, Archiv f. Religionsw. XXII (1924) S. 154ff.;

[1]) Die „Bildseele", der Gedanke, mit dem Ebenbilde den Menschen selber zu haben, liegt auch dem in der Antike wie überall in der Welt reich bezeugten Brauche der Rachepuppe und ähnlichen Erscheinungen zugrunde; man schadet dem Widersacher, indem man sein Abbild mißhandelt; vgl. R. Wünsch, Philologus LXI (1902) S. 26ff.; W. Kroll, Berl. philol. Wochenschr. XXIV (1904) Sp. 820; Fr. Skutsch, Kleine Schriften (1914) S. 455ff.

„Die Dinge, die aus dem Körper kamen, besaßen die Eigenschaften des Lebendigen, sie konnten seine Gestalt annehmen" (S. 173)[1]).

In diesen Zusammenhang des weit verbreiteten und in naiver Anschauung fest wurzelnden Seelenablösungsglaubens tritt also Psyche, die Atmungs- und Atemseele, hinein. Die Atmungsseele besitzt vor anderen Ablösungsseelen den Vorzug, das eigenste Merkmal des Seelischen, die spontane Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit, jederzeit sinnlich wahrnehmbar aufzuweisen; außerdem wird sie in jedem Augenblicke ganz als Lebens- und Vitalseele empfunden und bietet dennoch bei der Respiration die Vorstellung eines im Unendlichen verschwindenden Wesens fortlaufend dar. Dazu kommt die Gelegenheit für die Reflexion, dem Ausröcheln des letzten Atemhauches Deutungen mitzugeben.

Die Atemseele übertrifft die Blutseele durch die Intensität des animalen Lebensgefühles in dem augenblicklichen Bedürfnis nach Luft wie in der größeren Leichtigkeit der Ablösung und jenes Hinwegschwebens ins Unsichtbare. Sie übertrifft andrerseits die Bildseele zwar nicht an Beweglichkeit und Hingabe an die frei schaltende Einbildungskraft, die diese beiden Formen des Ablösungsglaubens in gleicher Stärke gemeinsam haben, wohl aber an Substantialität. Durch dies alles ist erzielt worden, daß die Atmungsseele von jener Bereitwilligkeit der Bildseele, mit anderen Formen des Ablösungsglaubens sich zu verschmelzen, in der ψυχή der Hellenen den geschichtlich bedeutsamsten Gebrauch gemacht hat.

IV. Psyche im Veränderungsglauben

1. ψυχή als εἴδωλον

Im Glauben an Ablösung und Spaltung des Lebendigen zeigt sich ein weiteres Motiv früher Denkrichtung in Wirksamkeit, das ebenso wie der Verwandlungsglaube den Unterschied zwischen Totenwesen und Lebensseele nicht anerkennt, sondern ihn da, wo es ihn vorfindet, zersetzt und zerstört. Der Verwandlungsglaube schafft mit seinen Seelenschlangen und -vögeln dämonische Wesen, die, insofern sie äußerlich als Lebewesen wie andere Lebewesen sich geben, die Lebendigkeit des Lebensseelenglaubens besitzen, wie sie andrerseits als Geschöpfe der Metamorphose dem Totenglauben zugehören (II 6 S. 34ff.). Das Motiv der Seelenspaltung verbindet gleichfalls aus der Notwendigkeit seiner Eigenart heraus den Glauben an Lebensseele mit Dämonen- und

[1]) Hierbei ist die Gestalt, die die Ausscheidungen annehmen, bald in offenbarem Zusammenhang mit dem Samen-Ablösungsglauben in dem hier beigebrachten Material die Gestalt eines Kindes, teilweise aber auch die des Individuums selber (so a. a. O. S. 158).

Jenseitsfurcht, d. h. Furcht vor einem Wesen, das Lebensseele war, aber in dieser selben Weise eben jetzt nicht mehr ist. Die abgeschnittene Locke, die einst organisches Haar, nun keineswegs ein Nichts ist, sondern zauberkräftig bindet — der Blick des Auges, der zu eigener Auswirkung das Lebewesen verlassen hat — der Lebensodem, der seelenkräftig sein eigenes Dasein weiterlebt — alles dies sind Beispiele des Vital-Seelischen, das in einen Jenseitszustand dämonischer Art übergegangen ist, ohne doch dabei sich selber ganz aufzugeben (V 4 S. 110). Nichts weiter als ein besonderer Fall des in ein unbestimmtes Jenseits notwendig hinübergreifenden Ablösungs- und Spaltungsmotivs ist der Jenseitsglaube an die beim Tode entstehende Psyche.

Im homerischen Psycheglauben fließen mehrere Entwicklungslinien zusammen. Nach Kap. II dieser Untersuchungen wird auch ein rein emotionaler Gespensterglaube mitspielen. Kommt jetzt der Glaube an Ablösung und Spaltung alles Vitalseelischen zur Erhellung des Sachverhaltes hinzu, so würde eine rationell philosophische und „völkerpsychologische" Betrachtungsweise die homerische Psyche aus einer assoziativen Vorstellungsverschmelzung zweier einzeln zu fertigem Abschluß gelangten Entwicklungslinien, d. h. von Gespenst und Atemseele, konstruieren. Damit wäre aber mehr eine nachträgliche Ausdeutung und Analyse des fertigen Zustandes geboten als ein Versuch zu seiner geschichtlich-philologischen Erfassung.

Wie *ψυχή*, soweit sie das Vitalseelische ist, sich nicht allein aus dem einen Gefühl der Respiration ergibt, sondern ein Mittel und Durchschnitt der gesamten Lebensgefühle darstellt, entsprechend ist die *ψυχή* des Ablösungs- und Spaltungsglaubens, d. h. nunmehr die *ψυχή* des Hades, nicht die ausschließliche Hypostase des ins Nichts entflatterten Atems oder gar des letzten Atemwölkchens beim Tode, sondern der Sammelausdruck für alle instinktiv empfundene Ablösung und Spaltung des Lebens überhaupt. Solche Spaltung und Ablösung findet nun aber auch schon in dem anscheinend rein emotionalen Gespensterglauben statt, sofern dieser sich von dem Lebenden Leichnam nicht nur durch die flüchtige Körperlichkeit des Gespenstes, sondern auch durch das Schatten- und Bildseelenmotiv der Ablösung vom Toten unterscheidet (II 3 und 4 S. 25ff. und besonders II 5 S. 32).

Gewiß kann theoretisch eine Gespensterfurcht reiner Affektreaktion für die primitive Vorzeit und sogar für jedwedes Menschentum gedacht werden, die ohne Besinnung auf das Vital-Lebendige und irgendwelchen Lebensseelenglauben sich vor dem ganzen Toten als „Greifer" und „Spuk" schreckt, wie die Ethnologie für die Primitiven solche Namensinhalte bucht (II 2 S. 24). Aber irgendwann — wenn nicht neben der rein emotionalen Totenfurcht auch von Anfang an — muß sich mit dieser Furcht vor dem Toten der Instinkt verbunden haben, daß gerade das „Leben", das Vital-Seelische, dem Toten fehlt (III 7 S. 63). Und wo nun immer die Totenfurcht nicht den Lebenden Leichnam selber nächtlicherweile

umgehen läßt, sondern das eigentlich Dämonische in einem ablösbaren Etwas, einer Art Bild und Schatten wirksam denkt, wie der Totendämon von manchen Primitiven z. B. „Was sich abgeschieden hat" benannt wird (s. oben II 2 S. 24), da muß früher oder später, vielleicht gar ursprünglich das fehlende Vital-Seelische mit dem Dämonischen „Was sich abgeschieden hat" zusammenfallen. Damit ist aber zu der rein emotionalen Totenfurcht die genetische Beziehung zwischen Gespenst und Vitalseele und eben der Veränderungsglaube hinzugetreten. Das Spaltungs- und Ablösungsmotiv, das also auch für die Totenfurcht als Gespensterfurcht und präanimistisches Doppelgängertum eine instinktive Voraussetzung scheint, ist nichts weiter als der glaubensgeschichtliche Ausdruck jener überaus wichtigen Ausreifung des menschlichen Instinkts, der zwischen dem Lebewesen selber und einer körperlichen Lebendigkeit und Unruhe in ihm zu scheiden gelernt hat; es fehlt diesem Körperseelischen, solange es im menschlichen Innern haust, der Ichcharakter; dennoch ist es theoretisch ein Wesen im menschlichen Innern und praktisch gerade das, was in primitiver Gespensterfurcht unter Zurückdrängung der Vorstellung vom ganzen verstorbenen Menschen mit seinen Knochen und seinem Zwerchfelle als unheimlich ablösbar und als dämonisch akzentuiert gilt.

Am allerwenigsten läßt es sich angesichts der Tatsache, daß die homerische Psyche eine individuelle Bildseele, ein Idol, ist, reinlich ausmachen, wieviel von diesem Idol dem ausschließlichen Erinnerungsbild des furchterregenden Toten ohne Einmischung irgendwelcher Reflexion verdankt wird, und was aus dem Motiv der Spaltung und Ablösung des Lebens und der bewußten Setzung eines neuen Trägers des Vital-Seelischen zum Doppelgänger des einst Lebendigen herrührt. Otto ist zwar, wie oben II 6 S. 38 bemerkt, mit der Behauptung bei der Hand, daß eine individuelle Bildseele nur dem Totenspuk, nicht dem Lebensseelenglauben zukomme. Aber in Wahrheit rechtfertigen triftige Gründe den Umweg, aus der Bildseele des Ablösungsglaubens noch in stärkerem Maße als aus den bloßen Affektreaktionen des Lebenden Leichnams einen individuellen Charakter der Art herzuleiten, wie ihn die homerischen Hadeswesen besitzen.

Wenn der antike Religionshistoriker Apollodor von den homerischen Hadeswesen sagt: „Die *ψυχαί* denkt Homer sich als Bilder (*εἴδωλα*), ähnlich denen, wie sie in Spiegeln erscheinen oder in Gewässern sich zeigen" (s. I 1 S. 7), so läßt der ganze Zusammenhang des Apollodorfragmentes erkennen, daß bei dieser Kennzeichnung der *ψυχαί* als Idole nicht daran gedacht wird, den besonderen Zug des Abbildes der Leiche und den Augenblick des Todes hineinzumengen[1]). „Kriegerschlagene

[1]) Antisthenes nennt die *ψυχαί* gleichgestaltet den sie umschließenden Körpern: *ὁμοσχήμονας τὰς ψυχὰς τοῖς περιέχουσι σώμασιν εἶναι* (Hirzel, Die Person, Sitzungsb. der Bayer. Ak., Philos.-philol. u. hist. Kl. 1914, 10. Abh. S. 5 Anm. 2). Dabei ist das Verständnis des homerischen Veränderungsglaubens verlassen und ein animistischer

Männer mit blutbesudelter Rüstung", „aufblühende Mädchen im jungen Grame verloren" zeigt ein rudimentärer Präanimismus bei Homer nur gelegentlich; eigentlich sind seine Idole Durchschnittsbilder der Gesamterinnerung an den Lebendigen, ohne die Weise des Todes irgendwie in Betracht zu ziehen (I 4 S. 12).

Je geläufiger der Volkskunde Totendämonen sind, die die Verstümmelungen und das gräßliche Aussehen Ermordeter wiedergeben (Otto a. a. O. S. 36f.), um so mehr ist bei der Bestimmung der homerischen *εἴδωλα* Farbe zu bekennen, worauf das streng Individuelle dieser Bildwesen geht. Wo Erinnerungen zu einem Durchschnittsbild sich sammeln, können Überlegungen bei der Entstehung des Totenbildes nicht ausgeschlossen werden, was alles dem aus der Urfurcht vor der Leiche erzeugten Gespensterspuk fehlt. Um ihrer Individualität willen rücken die Hadeswesen des Epos nicht von der Reflexion ab, verbieten vielmehr ihre Erklärung allein aus primitiven Erscheinungen und zeugen für ihren Ursprung in einem Kulturglauben, in dem die Beziehung zwischen Tod und Leben sich bereits durchgesetzt hatte — der gesättigt von Vorstellungen volkstümlichen Veränderungsglaubens und unter formaler Ausnutzung dieses Motivs zu der Annahme gelangt war, daß der durch den Tod zum flüchtigen Idol veränderte Mensch in täuschender Ähnlichkeit mit seiner ursprünglichen Beschaffenheit wie ein Schatten und Spiegelbild, in den Hades gebannt, weiterlebe.

Das hellenische Ethos drängt, was die Gestalt seiner Seelen ebenso wie die seiner Götter angeht, zum Anthropomorphen. Auch bei Zugrundelegung dieser Erwägung rechtfertigt sich die Auffassung, im homerischen Idol das Ergebnis einer Entwicklung und keine bloße Affektreaktion zu erblicken. So wird zugleich dem Seelenglauben des Epos die Isolierung gegenüber dem volkstümlichen Verwandlungsglauben der Griechen genommen und zugleich der Höhenlage der epischen Kultur Rechnung getragen. Mit dem Glauben an die Seelentiere verglichen „sind beide Dichter, der der Ilias wie der der Odyssee, über den alten Glauben hinaus". „Allem gegenüber ist die Vermenschlichung ein großer Fotschritt" (Wilamowitz, Platon I S. 331f.; s. oben II 5 S. 33, 1). So fügt sich diese vorgetragene Anschauung von der Entstehung der epischen Psyche auch in das gesamte Entwicklungsbild der griechischen Religion ein, wie Sam Wide es zeichnete, Griech. Religion (Einleitung in die Altertumsw. II², 1912, S. 170): „Die tiergestalteten Gottheiten sind verschwunden, ja selbst die Psyche, die früher und auch später als Vogel vorgestellt wurde, ist bei Homer anthropomorphisiert; nur in schwachen Spuren (z. B. Od. XXIV 6ff. Il. XXIII 101) hat sich ein Rest der alten Anschauung erhalten."

Doppelgänger im lebenden Menschen entsprechend dem Glauben der Zeit angesetzt. Antisthenes scheint diesen Doppelgänger gemäß dem theoretischen Materialismus seiner Schule grob stofflich, ohne irgendeinen Ansatz zu metaphysischer Neubestimmung gedacht zu haben.

2. Der Gegensatz von ψυχή und αὐτός beim Tode

Der Veränderungsglaube ist also da, wo er wie bei Homer zusammen mit dem Abspaltungsmotiv auftritt, unmöglich ohne die instinktiv-intellektuelle Scheidung zwischen Lebewesen und Lebensseele, welch-letztere in erster Linie das sich Verändernde ist. Aber die gesamte Auffassung des Todes als Veränderung rechnet doch auch wieder, wie schon aus der Erörterung II 6 S. 36 über den altgermanischen Totenglauben hervorgeht, mit der Umsetzung des ganzen Menschen in ein neues Dasein. Einerseits birgt der vor, oder sicherlich neben allem übrigen Seelenglauben einhergehende Glaube an den Lebenden Leichnam schon immer den Gedanken der Gesamtverwandlung latenterweise in sich, sobald der umgehende Tote nur als Metamorphose des einst Lebendigen genommen wird. Andrerseits verbindet sich auch nach beachteter Scheidung der Lebensseele vom ganzen Lebewesen das alte Motiv des Lebenden Leichnams mit dem neuen der sich verwandelnden Lebensseele. Bei der Unmöglichkeit, das unbestimmt Körperseelische der Lebensseele ψυχή abstrakt klar zu bestimmen und von dem übrigen Menschen begrifflich zu scheiden, gibt sich der Glaube nicht mit der Umsetzung allein des Vital-Seelischen in ein neues Jenseitswesen zufrieden, sondern betrachtet diese Verwandlung nur als den Anfang eines Prozesses, der mit der Gesamtverwandlung des ganzen Menschen zu einem neuen Dasein endet. Nur so wird dem in aller Menschheit stets wachen Motiv des Lebenden Leichnams — man denke an das religiöse Dogma von der Auferstehung des Fleisches — Genüge getan.

Logisch durchgeführt ist also der Gegensatz zwischen Lebewesen und Lebensseele da, wo er zuerst auftritt, und wo er z. B. so denkwürdig wie bei den homerischen Griechen den zwischen Animismus und Präanimismus liegenden Begriff der Lebensseele ψυχή zum Ausdruck bringt, noch lange nicht. Eine logische Durchführung dieses Gegensatzes müßte damit enden, daß die Lebensseele als etwas der Art nach grundsätzlich Verschiedenes vom übrigen Lebewesen anerkannt würde — das Leben allein in dem einen Teil des Menschen unter Dichotomie seines Wesens bestünde — das Nichtige aber, das für das Leben völlig Unwesentliche, in dem andern Teil. Hierzu gehörte indes eine Auflösung der Vorstellung, daß die ψυχή etwas Körperseelisches sei, d. h. es gehörte dazu eine andere Manifestation des allgemein anthropologischen Dualismus, als sie der Abspaltungsglaube des Vital-Seelischen bei seiner Ausschaltung des Bewußt-Seelischen für den Jenseitsglauben, und bei seiner Unfähigkeit und Ungereiftheit zur Innenbeobachtung und zum kausalen Denken bieten kann. Die logische Durchführung des Gegensatzes zwischen Lebensseele und Lebewesen endigt eben im Animismus und dessen Begriffsscheidungen „Seele", „Leib" und „Leiche", die in dieser Weise den homerischen Griechen fremd sind (I 3 S. 9. III 7 S. 64. V 1 u. 2 S. 100ff.).

Auf der homerischen Glaubensstufe ist der Tod eine Abspaltung und Ablösung eines Gleichen vom Gleichen, keine Ablösung eines grundsätzlichen Lebensprinzips von etwas, das ohne dies Prinzip unbelebt wäre. Mag auch das Abgespaltene konzentrierteres Leben sein, Leben ist der zurückbleibende Mensch selber auch noch. Eine andere Ablösung, nämlich das Auseinanderfallen des Menschen in grundsätzlich Verschiedenes, ist der Tod bei den späteren Griechen in der Vorstellungswelt des Animismus. Philologisch ist dies zu erläutern, weil nur in solchem Zusammenhang der Gegensatz zwischen *ψυχή* und *αὐτός* zu Anfang der Ilias richtig klar wird[1]). Gleichsam einen Prüfstein für die Richtigkeit des hier entwickelten homerischen Seelenglaubens bilden diese vielumstrittenen Verse, wo es vom Zorne des Achilleus heißt, daß er die Helden selber zur Beute von Hunden und Vögeln werden ließ, ihre Seelen aber zum Hades hinabsandte, Il. I 3f.:

πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄιδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσιν.
der viel tapfere Seelen der Heldensöhne zum Hades
sendete, aber sie selbst zum Raub darstellte den Hunden (*Voss*).

Solche Ausdrucksweise zur Bezeichnung des Todes ist bei den nachhomerischen Griechen, soweit dort der Tod zugleich auch als ein Eingehen in ein Jenseits gefaßt wird, unmöglich. Deren Vorstellungswelt lebt in jenem Gegensatz von *ψυχή* und *σῶμα*, Seele und Leib, der, was die philologischen Belege angeht, als der epischen Kultur fremdartig unter Kritik Finslers und anderer oben Kap. III 10 S. 74 bezeichnet wurde und der auch nicht stillschweigend irgendwo der Einstellung des Epos zugedacht werden darf. Aber schon seit den ältesten attischen Grabschriften bietet sich jener Gegensatz von *ψυχή* zu *σῶμα* überall. Vgl. z. B. Epigramm. gr. Kaibel 21, 5 *αἰθὴρ μὲμψυχὰς ὑπεδέξατο, σώ⟨ματα δὲ χθών⟩.* 150, 8 *⟨αἰθέρι δοὺς ψυχ⟩ήν, σῶμα δὲ Κεκροπίῃ.* 642, 7 *τὴν ψυχὴν ἀπέδωκεν ἐς ἀέρα, σῶμα δὲ πρὸς γῆν.* Der Gemeinplatz geht in barer Volkstümlichkeit durch die gesamte griechische und überhaupt antike

[1]) Wenn nicht der Gegensatz von *αὐτός* zu *ψυχή* wäre, so hätte die Tatsache, daß die Leiche mit *αὐτός* bezeichnet wird, an sich nichts Auffälliges. Überall und jederzeit ist dies naives Empfinden der Menschheit, auch unter der Herrschaft des Animismus und in höchster Kultur. Platon leiht diesem Empfinden z. B. im Phaidon Worte: S. 115 E (*Κρίτων*) *μὴ ὁρῶν μου τὸ σῶμα ἢ καιόμενον ἢ κατορυττόμενον ἀγανακτῇ ὑπὲρ ἐμοῦ ὡς δεινὰ πάσχοντος, μηδὲ λέγῃ ἐν τῇ ταφῇ, ὡς ἢ προτίθεται Σωκράτη ἢ ἐκφέρει ἢ κατορύττει* (Kriton soll nicht, wenn er der Verbrennung oder Bestattung meines Leibes beiwohnt, um meinetwillen sich grämen, als ob ich etwas Unbilliges erduldete; er soll bei meiner Beerdigung nicht sagen, daß er den Sokrates aufbahre, zu Grabe trägt oder beerdigt). Hierhin gehören auch die Verse des Epos, wo dem Leichnam noch der Name der Person selber, in einer von Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 383 zu Unrecht als „recht bedeutsam" empfundenen Weise, gegeben wird, wie Il. XXIII 21 *Ἕκτορα δεῦρ' ἐρύσας δώσειν κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι* (Hektor dahergeschleift den zerfleischenden Hunden zu geben *Voss*), ebd. 45; 182 XXIV 227. — Damit läßt sich aber jene Stelle zu Anfang der Ilias mit dem Gegensatz von *ψυχή* und *αὐτός* nicht abfertigen.

Epigrammatik bis ins 6. Jahrh. n. Chr.; er ist anläßlich der unechten Seneca-Grabschrift, die mit dem Verse schließt: *namque animam caelo reddimus, ossa tibi (terra)* auch von mir Rhein. Mus. LXIII (1908) S. 404f. ausführlich beleuchtet worden; er ist vielleicht am bekanntesten aus dem Elogium Platons Anthol. Pal. VII 61, 1 *γαῖα μὲν ἐν κόλποις κρύπτει τόδε σῶμα Πλάτωνος, ψυχὴ δ' ἀθάνατον τάξιν ἔχει μακάρων*[1]).

Regelrechter Gegensatz ist zu *ψυχή* im homerischen Epos bei der Bezeichnung des eintretenden Todes und im Gedanken an das Jenseits erstlich der Mensch selber und außerdem höchstens ein Ausdruck wie Glieder, Gebeine usw., oder auch *ῥέθεα* „das Innere" (Il. XVI 856; vgl. III 4 S. 52 Anm. 2 u. III 9 S. 70). In der Bedeutung von *ψυχή* tritt *θυμός* Il. VII 131 an jener Stelle, wo es zur Bezeichnung des Todes ausnahmsweise im Hinblick auf den Hades gesagt ist (s. III 6 S. 58), in Gegensatz zu den *μέλεα* (Gliedern). Ohne Bezug auf den Hades heißt es z. B. auch, daß der *θυμός* die *ὀστεα* (Gebeine) verlasse Od. XI 221; aber da brauchte an sich gemäß dem epischen Gebrauch von *θυμός* nur an das Hinschwinden des Bewußtseins und an den Tod schlechthin im Augenblick gedacht zu sein (III 6 S. 59); freilich folgt sofort die Erwähnung der zum Hades entflatternden *ψυχή*.

Der Gegensatz von *ψυχή* zur menschlichen Person allgemein begegnet bei der Bezeichnung des Todes abgesehen von den Anfangsversen der Ilias noch Il. XVI 453ff., wo anläßlich des bevorstehenden Todes des Sarpedon zwischen „Seele und Leben" (*ψυχή τε καὶ αἰών*) des Helden einerseits und andrerseits ihm, dem Helden (*μίν*), der in der Heimat bestattet werden soll, geschieden wird. Im übrigen dienen als Belege für den einfachen Gegensatz von *ψυχή* und dem Menschen selber auch sämtliche Stellen, wo der Tod ausdrücklich als ein Abscheiden der *ψυχή* zum Hades bezeichnet wird ohne weitere Einmischung einer anderen Wesensvorstellung als eben der stillschweigend, indes notwendig zugrunde liegenden des Menschen im allgemeinen. Selbstverständlich ist, daß Elpenors *ψυχή* von sich sagt Od. XI 64f. — als ob er als Mensch es erzählte, was X 560 von ihm berichtet ist —: *ἐκ δέ μοι αὐχὴν ἀστραγάλων ἐάγη, ψυχὴ δ' Ἄιδόσδε κατῆλθεν* (ich brach mir das Genick, die Seele

[1]) Die weitere Vorstellung, daß die *ψυχή* zum Kosmos hinaufzieht, braucht nicht notwendig von vornherein mit der Entstehung der animistischen Auffassung vom Tode verknüpft zu sein; vgl. IV 3 S. 88, 1 und V 2 S. 105.

Neben der gewöhnlichen Vorstellung jener animistischen Grabepigramme, daß die lebendige Psyche zum Kosmos hinaufstrebt und der verwesende Leib der Erde bleibt, steht — wie nebenbei bemerkt sein mag — gelegentlich eine andere, daß der Körper, die Gestalt, *τὸ δέμας* zum Hades gehe, die Psyche zum Olympos: Anthol. Pal. VII 362, 3 *ἦλυθε δ' εἰς Ἀΐδαο δέμας, ψυχὴ δ' ἐς Ὄλυμπον.* Hier ist entweder nur in freierem Bilde die sonst gewöhnlich ausgesprochene Verweslichkeit des Leibes gemeint, oder es liegt eine Verquickung des alten Hadesglaubens mit der späteren Anschauung vor, so daß genau besehen eine postmortale Doppelexistenz unlogischerweise herauskommt. Wie hier das *δέμας* im Hades weilt, die *ψυχή* im Olympos, so steht auch phantastisch genug in der orphischen Interpolation der Nekyia Od. XI 602f. neben dem Herakles im Olympos sein Idol (*εἴδωλον*) in der Unterwelt. Vgl. V 2 S. 106.

aber ging zum Hades). Mag auch XI 51ff., als zuerst Elpenors *ψυχή* Odysseus erscheint, gelegentlich des *σῶμα* Elpenors V. 53 Erwähnung geschehen, so heißt es doch zwischen beiden Versen (V. 51 *ψυχή* und V. 53 *σῶμα*) V. 52, daß er, Elpenor noch nicht begraben sei (*οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονός*), indem nicht *σῶμα*, sondern *Ἐλπήνωρ* Subjekt ist, gleichsam als ob angesichts der *ψυχή* des Toten noch etwas Persönliches neben dieser es gäbe.

Ein ähnlicher Vorstellungshintergrund der ganzen Persönlichkeit und eines von ihr sich lösenden besonderen „Lebens" findet sich Il. VII 330 *τῶν νῦν αἷμα κελαινὸν ... ἐσκέδασ' ὀξὺς Ἄρης, ψυχαὶ δ' Ἄιδόσδε κατῆλθον* (deren Blut verspritzte nun der hitzige Ares, während ihre Seelen zum Hades zogen) und Il. V 654 (XI 445 XVI 625) *εὖχος ἐμοὶ δώσειν, ψυχὴν δ' Ἄιδι κλυτοπώλῳ* (Ruhm mir zu geben, die Seele dem rossetummelnden Hades). An solchen Stellen wird nicht nur — wie sonst bei der Bezeichnung des Todes — die Aufmerksamkeit auf das Aufhören der vitalen Funktionen gelenkt, oder etwa zugleich auf den Weggang des Lebens und das Hinschwinden des Bewußtseins unter Benutzung von *θυμός* (*τὸν δ' ἔλιπεν ψυχή* usw., *θυμὸς ὤχετ' ἀπὸ μελέων*; vgl. die Stellen III 6 S. 58ff.), noch auch bloß allgemein dem Menschen überhaupt ein Wegziehen in den Hades zugeschrieben (die Stellen III 1 S. 44f.) — sondern der Gegensatz zwischen der Person selber und ihrer *ψυχή* liegt unausgesprochen, genau so wie ausgesprochen in den Anfangsversen der Ilias, dem Jenseitsglauben zugrunde.

Auch wenn man *σῶμα* und sein Vorkommen bei Homer zum Ausgangspunkt nimmt, erhellt, daß der Tod niemals im Epos als ein Auseinanderfallen des Menschen in zwei zueinander wesensverschiedene Bestandteile gedacht ist. Zwar begegnet *σῶμα* gelegentlich als Oppositum zu *ψυχή*. In dieser Beziehung wurde bereits soeben bemerkt, daß der *ψυχή* des Elpenor Od. XI 51 allerdings V. 53 sein im Palaste der Kirke unbestattet liegendes *σῶμα* gegenübersteht, daß aber der Gegensatz wieder verwischt wird durch die V. 52 eingeschobene Gesamtperson. Außerdem kommen in der kleinen Nekyia Od. XXIV 186f. als Gegensatz zu den dort erwähnten *σώματα* der Freier ihre *ψυχαί* in Betracht: *ὣς ἡμεῖς, Ἀγάμεμνον, ἀπώλομεθ', ὧν ἔτι καὶ νῦν σώματ' ἀκηδέα κεῖται ἐνὶ μεγάροισ' Ὀδυσῆος* (also kamen wir um, Agamemnon, und unsre Leiber liegen noch jetzt unbestattet im Hause des Odysseus). In Wirklichkeit besteht indes hier kein Gegensatz zwischen *ψυχή* und *σῶμα*; die *ψυχαί* des Hades reden hier ganz wie noch lebende Menschen gedacht, so, als ob sie auch äußerlich in unverändertem Zustand jene noch wären. Sprachpsychologisch ist eben nicht die *ψυχή* des Freiers Subjekt, sondern dieser selbst. Od. XI 64 bei des toten Elpenor Erzählung: „Der Nacken brach mir aus dem Wirbelknochen, die *ψυχή* aber fuhr zum Hades" ist es mit dem Subjekt sprachpsychologisch entsprechend bestellt; rein logisch würde ja die *ψυχή* der *ψυχή* gegenüberstehen, sie von sich selber erzählen, während der Sprachausdruck dem nicht Rechnung

trägt; das Genick brach sich nicht die *ψυχή*, sondern der Mensch selber.

Der eigentliche Gegensatz zu *σῶμα* ist ebenso wie zu *ψυχή* im Epos, wenn von dem Eintritt des Todes die Rede ist, der Mensch selber. So spricht Hektor im Falle seines Todes von sich und seinem *σῶμα*; von der *ψυχή* ist nicht die Rede, Il. VII 77ff. (vgl. XXII 339ff.) *εἰ μέν κεν ἐμὲ κεῖνος ἕλῃ . . ., σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν, ὄφρα πυρός με Τρῶες . . . λελάχωσι θανόντα* (wenn mich jener erlegt . . ., geb' er meinen Leib bzw. Leiche der Heimat, daß die Troer mich nach meinem Tode des Feuers teilhaftig werden lassen)[1]. *σῶμα* steht im Gegensatz zum ganzen Menschen, wie eine Art Wesensteil zum ganzen Wesen; aber keineswegs drängt sich irgendwo oder irgendwie bei Homer ein Wortbegriff *σῶμα* in den Vordergrund, der an seine Ergänzung durch *ψυχή* als eigentliche und alleinige Trägerin des Ichs anläßlich des Todeseintritts zu denken zwänge. Wie sollte dies auch möglich sein, da ja die rein vitale Hades-Psyche ursprünglich etwas Dumpfes und Unbewußtes und nicht viel anderes als das *σῶμα* selber ist (III 6 S. 58 u. IV 4 S. 95). Indem zu *σῶμα* ebenso wie zu *ψυχή* eigentliches Oppositum der lebende Mensch ist, sind beide Wesen *σῶμα* und *ψυχή* in gewissem Betracht Synonyma, beide in gleicher Weise noch eine Art „Lebender Leichnam". Ein Interesse an ihrer pointierten Gegenüberstellung wie in den Grabepigrammen der Folgezeit fehlt darum bei Homer ganz. Das *σῶμα* im Epos ist ein Begriff, der mit dem späteren Oppositum zu *ψυχή* nicht identisch ist, sondern von ihm führt der Weg ebensogut zu *σῶμα* „Person" (I 3 S. 9) wie zu dem *σῶμα* der Grabepigramme[2].

---

[1]) Im berühmten Schlußvers der Voßschen Übersetzung der Ilias XXIV 863 „Also bestatteten jene den Leib des reisigen Hektors" ist tatsächlich *σῶμα* nicht genannt: *ὣς οἵ γ' ἀμφίεπον τάφον Ἕκτορος ἱπποδάμοιο.* Nach Homers Sprachgebrauch von *σῶμα* hätte es aber wohl verwandt werden können.

[2]) Der vielbesprochene Gegensatz zwischen *αὐτός* und *ψυχή* zu Anfang der Ilias kann natürlich nicht mit Rohde, Psyche I³ S. 5 als Beweis für ein animistisches Doppelgängertum im lebenden Menschen benutzt werden, da es sich ja überhaupt um den Zustand nach dem Tode, nach der Entstehung des Hadeswesens aus der unpersönlichen Vitalseele handelt. — Wilamowitz wollte in *αὐτός* den Menschen selbst und in *ψυχή* nur die abstrakte Bezeichnung des Lebens sehen; hierüber s. III 1 S. 43ff. — Ottos Erklärungsversuch a. a. O. S. 25 läuft darauf hinaus, mit dem prälogischen Gegensatz von „Leichnam" und „Totengeist" und dem phantastisch primitiven gleichzeitigen Nebeneinandersein vom „materiellen" und „immateriellen Körper" den Gegensatz von *αὐτός* und *ψυχή* zu rechtfertigen. Aber Gespensterspuk mit gleichzeitiger Vorstellung der Leiche schöpft die Meinung des Epos nicht aus; abgesehen von der genetischen Beziehung der Hades-*ψυχή* zur Vitalität entspricht die Leiche nicht ausreichend dem *αὐτός*, worin mehr noch der Begriff der Person liegt als der der Leiche.

Auch die antike Homerkritik hat an dem Unterschied Anstoß genommen, der die epische Auffassung von Leben und Tod von der späteren animistischen scheidet. In der Elpenorepisode sind die Verse 52/54 für unecht erklärt worden. Zu Anfang der Ilias ist der Gegensatz von *αὐτός* zu *ψυχή* zu beseitigen versucht worden. Aber so weit hat dennoch die antike Exegese ihre Kenntnis der homerischen Einstellung bewährt, daß sie nicht

3. Der Zweite Tod und der Leichenbrand

Das σῶμα des Toten als etwas ganz Unlebendiges und Unpersönliches anzuschauen, das von einem ehedem in ihm hausenden Leben mit Ichcharakter, d. h. einer animistischen Psyche, durch den Tod getrennt wurde, dazu ist die epische Kultur, die an die einheitliche Erscheinung des Körperseelischen ohne kausale Zergliederung der Erscheinungen gebunden ist, außerstande. Das σῶμα des Toten ist für sie, wie ausgeführt, jedenfalls etwas Lebendiges; der Mensch hatte freilich einen mehr organischen und lebenskräftigeren Bestand, solange die ψυχή in ihm gewesen ist; er wird σῶμα, er wird weniger organisch, aber bleibt doch auch noch auf lange hinaus etwas Persönliches, wie er es gewesen war, obgleich sich diese jetzt von ihm fortgemacht hat. So spürt man im homerischen Epos angesichts dieses Sinnes von σῶμα und der Bezeichnung des Toten mit αὐτός trotz gleichzeitiger Vergegenwärtigung seiner ψυχή noch einen Nachhall jener Vorstellung vom Zweiten Tode, einer Erscheinung, die in letzter Zeit aufmerksamer verfolgt wurde und ein geläufiger Begriff der Volkskunde geworden ist. In einer sich noch entwickelnden Menschheit besteht, solange die äußere Form des Verstorbenen erhalten bleibt, Unklarheit darüber, wann eigentlich das Leben aufhört und wann der Tod beginnt; die Grenze des Lebens und Todes scheint, solange die menschliche Gestalt noch im großen und ganzen unzerstört ist, eine fließende.

Aus vielerlei Bräuchen und Sitten steht diese Glaubenshaltung der Menschheit dem Tode gegenüber fest. Im Anschluß an die Forschungen von Lévy-Bruhl über das Denken der Naturvölker ist die Sache von H. Naumann, Prolegomena über vergleichende Volkskunde und Religionsgeschichte (Jahrbuch f. hist. Volkskunde. I. Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete, 1925) S. 23ff. herausgestellt worden. Reiches Material vereinigt auch F. Scherke, Über das Verhalten der Primitiven zum Tode (Haller Diss. 1923) S. 207ff. u. s. Für die primitive Auffassung ist der Tod weniger ein zeitlich umgrenztes Ereignis als ein besonderer, länger andauernder Zustand des Lebens, der mit der Krankheit verwandt ist. Das melanesische Wort „mate" pflegt hierfür als Merkwort verwandt zu werden; dies Wort bedeutet erstens „tot" als Aufhören der vitalen

irgendwie einen Begriff σῶμα für αὐτός als Gegensatz zu ψυχή einzuführen versucht hat. Sondern für ψυχάς läuft lediglich die Variante κεφαλάς, wodurch der Gedanke für den Seelenglauben neutralisiert wird.

Nichts zu tun hat mit dem Gegensatz zwischen ψυχή und αὐτός zu Anfang der Ilias und der ganzen Frage hier der den Worten nach auch vorhandene Gegensatz zwischen ψυχή und αὐτός in der Traumerscheinung des Patroklos: Il. XXIII 65f. ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλέος δειλοῖο, πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' ἐϊκυῖα καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῒ εἵματα ἕστο. ebd. 106f. ψυχὴ ἐφεστήκει ..., ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ. Hier geht ja αὐτός nicht auf den Leichnam, sondern die Ausdrucksweise ist ohne weiteres sprachpsychologisch gerechtfertigt, als Vergleich der Traumerscheinung mit dem Erinnerungsbild, das Achilleus von dem Freunde als lebendem besitzt.

Körperfunktionen; zweitens einen todkranken Menschen, drittens wird es bezeichnenderweise auch auf gesunde, aber sehr alte Leute angewendet.

In diesem Zusammenhang erhält das Moment der Verwesung und die bei Homer regelmäßige Zerstörung der menschlichen Gestalt durch Leichenbrand als Vervollständigung des Todes ihren besonderen Sinn. So wendet sich jetzt das Problem, während man früher, als man wie überall, so auch im homerischen Seelenglauben den Animismus suchte, sogar unter Vorwegnahme religiöser Entwicklung und ihrer ekstatischen und orphischen Erlösungsgedanken die Verbrennung als die Befreiung des Ich von einem letzten „Erdenrest" betrachtet hat (Rohde, Psyche I³ S. 27)[1]).

Die Frage nach Erdbestattung oder Verbrennung — nach den Unterschiedsgründen dieser verschiedenen Bestattungsweisen — ist in manchem Betracht von keiner grundsätzlichen Bedeutung für den Seelenglauben; wird doch das Ziel des Zweiten Todes auf eine jede dieser beiden Bestattungsweisen erreicht. Zumal die Zweckfrage aufzuwerfen, um über den Sinn der Verbrennung oder der einfachen Erdbestattung ins reine zu kommen, ist unfruchtbar; ob die Lebendigen von der Totenfurcht befreit werden sollen oder ob den Toten ein Dienst mit der Vernichtung ihrer Gestalt geleistet werden soll — beides geschieht ebensogut durch die Verwesung im Schoß der Erde wie durch den Leichenbrand. Die Riten, die den Zweiten Tod betreffen, treten vielmehr nur auf solche Weise auseinander, daß die reine Schädigung der Leiche, das Pflöcken, Pfählen und Ansengen eine gemeinsame Tendenz aufweist, nämlich die, den Lebenden vor den Toten Ruhe zu verschaffen; hier spielt der Gesichtspunkt, den Toten selber Abgeschiedenheit und Vollendung ihres Wesens zu gewähren, schwerlich mit.

Die Zerstörung der Gestalt durch Verwesung oder durch Feuer setzt jedenfalls dem Lebewesen nach dem Aufhören bestimmter vitaler Funktionen, dem ersten Tode, eine neue Grenze und bildet einen eigenen Mittelpunkt für Motive des Totenglaubens. Dagegen wäre es eine zu enge Auffassung des Problems vom Zweiten Tode, wenn er lediglich einen endgültigen Daseinsabschluß des Lebewesens bedeutete. Solange freilich die naive Befangenheit der Frühzeit ausschließlich auf die eigene Sicherheit vor Wiedergängern bedacht war, konnte der Zweite Tod in diesem Ziele aufgehen. Überblickt man aber die Erscheinung in ihrem

[1]) Wohl ist mit jedem Animismus die grundsätzliche Scheidung eines allein lebendigen, geheimnisvollen Ich-Körpers von dem absolut Kadaverhaften bzw. Passiv-Belebten, der menschlichen Körpermasse, verbunden, aber Erde und Unterwelt mögen doch noch die Heimat auch dieses geheimnisvollen Ich-Körpers bleiben; auch noch die animistische Psyche kann ebenso wie die Psyche des homerischen Veränderungsglaubens zum Hades hinabziehen. Erst die Verbindung des Seelenglaubens mit dem Daimon und der religiösen Entwicklung führt in einer neuen Epoche dazu, daß der „Erdenrest" des Leibes jener Psyche gegenübergestellt wird, die vom Irdischen erlöst, zum Himmel, dem Kosmos hinaufstrebt (vgl. IV 2 S. 84 Anm. 1; V 2 S. 107 und 9 S. 132).

geschichtlichen Verlauf und in ihrer Gesamtheit, so verknüpft sich keineswegs notwendigerweise mit dem Zweiten Tode und der Zerstörung der äußeren Gestalt oder ihrer Verbannung aus dem Gesichtskreis des Lebendigen durch Einsargen und Einmauern — wie immer auch der Zweite Tod erzielt wird — die Vorstellung eines nunmehr endgültigen Abschlusses des Lebens.

Es ist neuerdings von verschiedenen Seiten, von Gelehrten wie Schreuer und Otto (a. a. O. S. 43 Anm. 1), Eitrem und Pfister (Berl. philol. Wochenschr. XL, 1920, Sp. 645) mit Recht darauf hingewiesen worden, daß selbst der Leichenbrand nach volkstümlichem Glauben keineswegs überall dazu dient, die dämonische Macht der Totenwesen auf die Lebendigen einzuschränken oder zu zerstören; vielfach erscheint im Gegenteil, wenn die völkergeschichtlichen Beobachtungen richtig sind, durch die Leichenverbrennung das neu entstehende Totenwesen nur freier und kräftiger gemacht werden zu sollen. Dabei liegt meines Erachtens nicht einmal Veranlassung vor, Vorstellungen letzterer Art, soweit sie in sonst präanimistisch deutbaren Zusammenhängen auftreten, ausschließlich entwickelterem Seelenglauben und dem ausgeprägten Animismus allein vorzubehalten; sondern sie passen auch zu den Bedingungen des Körperseelischen und zum Glauben an Abspaltung der Lebensseele und Veränderung des Wesens zu neuem Dasein. Beispielsweise kann aus der Asche des Heros volkstümlicher Glaube und Sage die gewaltigste und für die umgebende Welt wirkungsvollste Seelenschlange hervorgehen lassen, weil jetzt das neue Wesen in abgeschlossener Vollendung erzeugt ist — wie andrerseits dem sorgfältig eingesargten Toten, der mumifizierten Leiche umgekehrt infolge der Erhaltung ihrer Gestalt die eindringlichste Dämonenfurcht zu entströmen vermag. Die Einstellung überhaupt, durch den Zweiten Tod den Jenseitswesen Kraft und Gewalt zu verschaffen, ist nur die natürliche Vorstufe jener Entwicklung, die in den Pyramiden Ägyptens, in den Scheiterhaufen der antiken Apotheose und überhaupt in den Religionen der Totenverehrung und des Ahnenkultes ihr Ziel findet.

Immerhin hat es seinen guten Grund, wenn die Sitte des Leichenbrandes ursprünglich nicht mit der Stärkung des dämonischen Toten, sondern mit der Furcht vor Wiedergängern in Zusammenhang gebracht wird. Auf diese Weise pflegt ebenso wie das Steingrab und die Fesselung des Toten in der uralten Hockerbestattung auch der Leichenbrand am liebsten gedeutet zu werden; Literatur hierüber bei Lutz Mackensen, Die Entstehung des Leichenbrandes (Zeitschr. f. Ethnologie LV, 1923, S. 47ff.). Denn die Sache liegt doch so, daß die dämonische Macht der Toten auf die Lebenden zwar durch Verbrennung ihres bisherigen Restwesens (d. h. durch die Stärkung und Kräftigung ihrer neuen Lebensseele bzw. des neuen Veränderungswesens) ebenso wie durch die Bewahrung ihrer Gestalt (d. h. durch die Mumifizierung) gesteigert werden kann — daß aber umgekehrt eine Befreiung der Lebenden von den

Ängsten der Totenfurcht niemals durch Mumifizierung, sondern nur durch Zerstörung oder wenigstens Versehrung der Gestalt, am besten durch Leichenbrand zu erzielen ist. Bei dem über den Zweiten Tod hinausgehenden Totenkult und der Ausdeutung des Zweiten Todes gerade als Akt der Heroenentstehung handelt es sich um einen aus Überlegungen genährten Glauben; bei der Absicht, eine endgültige Grenze zwischen Diesseits und Jenseits durch den Zweiten Tod zu erzielen, gewiß anfänglich nur um Beschwichtigungsversuche ursprünglicher Affekte.

Homer weiß von keiner anderen Art der Bestattung als der durch Feuer (Rohde, Psyche I³ S. 28ff.). An sich könnte diese homerische Sitte der Totenverbrennung entsprechend den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten der Riten des Zweiten Todes, wie sie jetzt dargelegt sind, ganz verschieden verstanden werden. Vom Nutzen der Lebenden aus gesehen, könnte sowohl die Bannung der Wiedergänger wie die Erzeugung eines Schutzgeistes, eines Feindes der Feinde, durch die feierliche Bestattung und gleichsam die Apotheose der Verbrennung in Betracht kommen; vom Vorteil der Toten aus gesehen, ebenso deren Ruhe und Vollendung im Jenseits wie ihre mächtige Wirkung auf die Welt der Lebendigen.

Bei der homerischen Leichenverbrennung schaltet sich jede Tendenz aus, die eine Macht der Toten auf die Lebenden bedänge. Der Gegensatz dieser Regelmäßigkeit der Verbrennung im hellenischen Epos zu der regelmäßigen Bewahrung der Leiche in der ägyptischen Kultur ist unverkennbar; nicht minder der Gegensatz zur Kultur Mykenes mit ihren Schachtgräbern, mit ihrem Rundbau der unterirdischen Opferkammer, mit ihrer Einbalsamierung der Leichen und den goldenen Gesichtsmasken auf den Holzsärgen, wie diesen Befund Finsler, Homer I 2³ (1924) S. 221f. richtig mit Ägypten verglichen hat. Die Hadeswesen Homers sind — darin besteht ein wichtiges Kriterium ihrer einzigartigen geschichtlichen Stellung im Seelen- und Totenglauben der Menschheit — keine Dämonen mehr; das Wohl und Wehe der Lebenden ist ihnen normalerweise gleichgültig (IV 4 S. 95). Wenn man also nach den Zwecken fragt, so ist die Leichenverbrennung des Epos allerdings auf die Befreiung von der Gespensterfurcht eingestellt; zugleich aber auch auf den Nutzen der Toten insofern, als diese nicht nach Wirkung auf die Überlebenden, sondern nach der Ruhe des Grabes, d. h. nach Vollendung ihres Wesens im Jenseits, Verlangen tragen. Mag die Bestattung des Patroklos noch so prunkvoll und feierlich sein, aus der Asche des Toten wird kein Heros erstehen. Die homerische Entwicklung drängt vielmehr zu jenen machtlosen Totenwesen wie zu dem Achilleus der Nekyia hin. Nur von dem Bedürfnis, die Gefallenen durch den einmaligen Akt der Verbrennung zu besänftigen, spricht Agamemnon Il. VII 408ff.:

ἀμφὶ δὲ νεκροῖσιν κατακαιέμεν οὔ τι μεγαίρω.
οὐ γάρ τις φειδὼ νεκύων κατατεθνηώτων
γίνετ', ἐπεί κε θάνωσι, πυρὸς μειλισσέμεν ὦκα.
Doch der Toten Verbrennung sei euch mitnichten verweigert.
Nicht ja gebühret Kargheit bei abgeschiedenen Toten,
daß man, nachdem sie gestorben, mit Glut zu besänftigen eile (*Voss*).

Wenn die epische Kultur dem Zweiten Tode den Sinn einer Verbannung der Totenwesen aus dem Gesichtskreis der Lebendigen geben wollte, konnte sie sich nicht der Einmauerung und Wegsargung der Leiche bedienen, weil durch die mykenische Vorzeit eine andere Interpretation dieser an sich zweideutigen Riten näher lag. So ergibt sich der unterschiedliche Grund, warum die Verbrennung vor der einfachen Bestattung in der epischen Kultur vorgezogen wird, aus der historischen Stellung dieser Kultur. Hinzu kommt ihr Stil. Zwar erfüllt die Erdbestattung den gleichen Zweck der Befriedigung von Lebenden und Toten wie die Verbrennung, aber sie erfüllt ihn weniger scharf. Die klare Herbeiführung des Zweiten Todes als Norm erscheint, abgesehen von jeder Zweckfrage, der Bannung der Totenfurcht und der Vollendung der Verstorbenen, wie eine pragmatische Notwendigkeit im Gesamtbild der homerischen Welt. Wenn Hunde und Vögel den Toten zerfleischen, wird das ordnungsgemäße Naturgeschehen unterbrochen — bei der Verwesung geht es seinen allmählichen Gang —, durch das Feuer wird es beschleunigt. Die Mutter des Odysseus sagt (vgl. I 11 S. 6):

Sondern so ist das Los der Menschen, wann sie gestorben.
Denn nicht Fleisch und Gebein wird mehr durch Sehnen verbunden,
sondern dies alles bezwingt gewaltig lodernden Feuers
Wut, sobald das Leben die weißen Gebeine verlassen;
doch die Seele entfliegt wie ein Traum von hinnen entflatternd.

Hier ist von der Verbrennung die Rede, nicht wie von einem Ratschlag oder Gebot, sondern gleichsam wie von einem selbstverständlichen Naturvorgang, wie von der Verwesung selber. Fortschreitende Kultur muß eben mit dem Zweiten Tode sich jedenfalls auseinandersetzen; sie kann das Problem nicht offen lassen, und die homerische Kultur löst es durch die Verbrennung besonders scharf.

Diese klare Grenze zwischen Diesseits und Jenseits — das ist der Sinn der homerischen Leichenverbrennung, der Rationalisierung der abergläubischen Riten des Zweiten Todes, jener ersten tastenden Versuche primitiver Menschheit, sich der Dämonenfurcht zu entledigen und über die wahre Grenze zwischen Leben und Nichtleben etwas mehr Sicherheit zu gewinnen. Nach doppelter Richtung hin aber ist diese homerische Lösung des Problems merkwürdig. Die Reinigung der Toten von dem Charakter als Dämonen ist nur die eine Seite. Nur die eine Seite der

Lösung ist dieser entschiedene Widerwille der homerischen Welt, den Seelenglauben von der Dämonenfurcht her in die Entwicklung der Religion und des Götterglaubens hineinzuziehen. Ob es die Schachtgräber und goldenen Totenmasken Mykenes sind — ob es jene Pyramiden Ägyptens mit den Leichen der Pharaonen sind — ob es der Scheiterhaufen des dorischen Heros, des Herakles der altoetäischen Sage (vgl. Wilamowitz, Herakles I², 1895, S. 80) und später im Verlaufe der Geschichte die der antiken Könige und Cäsaren sind — ob Entwicklungslinien ähnlich den Ahnenreligionen der großen Kulturen des Ostens in Betracht kommen — das okzidental europäische und moderne Motiv des homerischen Seelenglaubens lehnt dies alles ab.

Die andere, und nun die positive Eigentümlichkeit aber des homerischen Totenglaubens in bezug auf das Problem des Zweiten Todes besteht darin, daß trotz dieser Grenze, die die homerische Leichenverbrennung zwischen Diesseits und Jenseits zog — so tief wie niemals einem anderen Volkstum dies zu tun bestimmt war —, die Möglichkeit eines Unsterblichkeitsglaubens geblieben ist. Daß der Zweite Tod kein definitives Ende des Lebewesens bedeutet, dies Motiv ist aus dem Toten-Dämonenglauben (wie er über den Zweiten Tod im gewöhnlichen Glauben der Völker des Altertums hinausgeht, ja diesen als Heroenentstehung ausprägt) in der homerischen Welt bewahrt — hinübergerettet und zu eigenem Dasein erweckt. Die Idole des Hades führen zwar nicht als Dämonen, aber als eine Art Personen ihr Schattendasein weiter und behüten für die Zukunft die Möglichkeit einer neuen und wichtigen Wendung des Seelenglaubens und einer Einbeziehung desselben in die religiöse Entwicklung. Als in der animistischen Epoche der hellenischen Psyche neuer Gehalt und Begriff zugewachsen war, und der erste Tod in Wahrheit Befreiung des Seelengeistes vom „Leibe" geworden war, ist dann auch mit mannigfacher und verändeter Auswertung des alten Motivs vom Zweiten Tode innerhalb der animistischen Eschatologie zu rechnen.

Zusammenhalt mit dem volkskundlichen Komplex des Zweiten Todes zeigt der epische Glaube in dreifacher Hinsicht. Erstens verlangt das Gesamtbild des homerischen Psyche-Glaubens mit der Abspaltung einer bis zum Tode Ich-losen körperlichen Lebendigkeit vom Menschen — und verlangt besonders jener Gegensatz der unter einem einzigen Blickfeld vereinten Vorstellungen *ψυχή* und *αὐτός*, auch ohne daß es ausdrücklich im Epos ausgesprochen würde, die Veranschlagung des Zweiten Todes.

Zweitens vermag eine Parallele aus diesem ethnologischen Glaubenskomplex eine bislang unbefriedigend erklärte Bezeichnung der homerischen Hadeswesen, nämlich ihren Namen *εἴδωλα καμόντων* (I 2 S. 8), zu erläutern. Ist doch der Begriff *κάμνω* „matt, krank sein" gerade auch der des melanesischen mate (s. oben S. 87), in welchem

die naive Auffassung des Todes als eine Art langwährenden Krankheitszustandes zum Ausdruck kommt[1]).

Drittens ist rudimentäre Einwirkung des Zweiten Todes auf Gehalt und Gedankengut des homerischen Epos an zwei Stellen zu erkennen, in der Elpenorepisode der großen Nekyia Od. XI 51ff. und im Patroklostraum des Achilleus Il. XXIII 71ff. An beiden Stellen handelt es sich um Unbestattete, *ἄταφοι*, der Verbrennung bislang Unteilhaftige, und hier hat beidesmal die Einstellung auf den Zweiten Tod Spuren hinterlassen. Was Elpenor angeht, so hält sich zwar Finsler a. a. O. S. 228 an die äußerliche Gleichordnung der Elpenor-Psyche mit den anderen Seelen schon bestatteter Toten, insofern sie Odysseus erst nach seiner Ankunft an der Unterwelt erscheint. Aber die Tatsache, daß die Dichtung vor allen anderen Toten und ohne Bluttrunk den Elpenor dem Odysseus zuerst nahebringt, zeigt die besondere Lage des *ἄταφος*, die bereits der antiken Homerexegese nicht entgangen ist[2]). Die *ἄταφοι* sind des Zweiten Todes noch nicht teilhaftig geworden; die Eigenart dieser Elpenorszene hat Rohde richtig eingeschätzt Kl. Schr. II S. 271: „Elpenor begegnet, *ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄιδος δῶ* (wie die *ψυχή* des unbestatteten Patroklos, Il. XXIII 74) schwebend, zu allererst dem Freunde; als *ἄταφος* ist er zu den übrigen Schatten noch nicht zugelassen: daß dies die Meinung des Dichters selbst ist, zeigt sein *γάρ* V. 52. Die *ψυχή* des Elpenor ist des vollen Bewußtseins noch nicht beraubt; sie bedarf zu dessen Erweckung des Bluttrinkens nicht."

Daß der Patroklostraum des Achilleus sämtliche Elemente des homerischen Seelenglaubens aufweist, aber erst im Hinblick auf das Motiv des Zweiten Todes ganz verständlich wird, ist II 4 S. 31 Anm. 2 gesagt worden. Die Tatsache eines solchen Totentraumes an sich, wie er hier eingeführt wird — die Erscheinung des eben verschiedenen Patroklos selber vor Achilleus entspricht der Auffassung, daß die Verbrennung, der Zweite Tod, eine neue und erst die endgültige Grenze zwischen Lebendigen und Toten ziehen wird. Die Einstellung auf den Lebenden Leichnam bei den Vorstellungen des Traumes hat hier Finsler a. a. O. S. 228f. anerkannt und ausführlich erörtert; sie bekundet sich in der Vorstellung von Hadeswesen, die sich der Annäherung des *ἄταφος* widersetzen, und in den Vorstellungen von der Überschreitung des Flusses V. 72ff. — Die Einstellung auf das Gespenst zeigt sich in der Verwendung des original-schöpferischen Motivs der Traumerscheinung für den Gespensterglauben, insofern beim Erwachen des Achilleus Patroklos plötzlich V. 99f. wie ein Rauch (*ἠΰτε καπνός*) verschwindet. — Der volkstümliche Verwandlungsglaube der Griechen bricht, über

---

[1]) Vgl. auch das hebräische Rephaîm „die Schlaffen" als Totenbezeichnung (II 3 S. 26 Anm. 1).

[2]) Vgl. Porphyrios, *Περὶ Στυγός* bei Stobaeus I 49, 53 S. 426 Wachsmuth; Aristonikos zu Il. XXIII 104 *ἡ διπλῆ ὅτι τὰς τῶν ἀτάφων ψυχὰς Ὅμηρος ἔτι σωζούσας τὴν φρόνησιν ὑποτίθεται.*

alle formale Einwirkung auf den homerischen Jenseitsglauben noch hinausgehend, in dem stofflichen Rudiment τετριγυῖα V. 101 „fledermausgleich piepsend" hervor (II 7 S. 39). — Das regelrechte Idol des kunstvoll bewußten Glaubens der großen Nekyia der Odyssee bekennen die Verse 103f., die Wilamowitz als der Ilias fremdartig erachtete (s. III 1 S. 44):

ὦ πόποι, ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν.
Götter, so ist denn fürwahr auch noch in Aides' Wohnung
Seel' und Schattengebild, allein ihr fehlt die Besinnung (*Voss*).

Hier werden Vorstellungen, die offenbar autoritativ waren, einmal als solche geboten. In dieser Traumszene gibt sich die Psyche des Patroklos als das reflektierte Durchschnittsbild des einst Lebenden, ohne die Male der Todeswunden zu zeigen, die ihm Panthoos und Hektor Il. XVI 804ff. zugefügt haben (vgl. I 4 S. 12; IV 1 S. 81). Ein solches Idol ist es, das Achilleus in seinen beiden Bekenntnisversen im Sinne hat. Was aber das Fehlen der *φρένες*, der verständigen Besinnung angeht, wovon dieselben Verse reden, so wird auch dadurch bekundet, daß der theoretische Normalbegriff eines Hadeswesens unwillkürlich geboten wird; denn aus der Erfahrung mit der Patroklos-Psyche, die gerade eben aufs verständigste sich mit Achilleus unterhielt, kann sich die Ansicht nicht ergeben, daß den Jenseitswesen der epischen Welt eigentlich nur der animale *ψυχή*-Charakter der Vitalseele zukommt, der *θυμός*-Charakter der Affekte und des Innenlebens fehlt (vgl. IV 4 S. 95).

Durch diese vielerlei Motive des Seelenglaubens, die der epischen Kultur bei der Kompliziertheit ihres Gesamtbestandes und Werdeganges zustehen, klingt schließlich in der Traumszene, die sie vereinigt, das Grundmotiv durch: Wo bleibt der Zweite Tod? Jetzt noch fühlt sich die Psyche des Patroklos unvollendet, aber die Wandlung des Wesens wird endgültig vollendet sein nach diesem neuen Geschehnis, das so schnell wie möglich (V. 71 *ὅπως ὤκιστα*) eintreten möge:

V. 75 ..... οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις
νίσσομαι ἐξ Ἀΐδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχῃτε.
Nimmer hinfort ja
kehr' ich aus Aides' Burg, nachdem ihr der Glut mich gewähret (*Voss*)[1].

[1]) Der „Zweite Tod" löst auch ein Bedenken, das sich der Lehre vom Unterschiede der Metempsychose und der Metamorphose im Seelenglauben entgegenstellen könnte, wie diese Lehre betreffs Homer II 6 S. 34ff. formuliert ist. Die Inkorporationen des einst im lebenden Menschen hausenden Doppelgängers, der beim Tode des einen Wesens sich ein anderes zur Wohnung aussucht, sind ja in Wirklichkeit weiter nichts als die animistischen Umdeutungen des einfacheren und naturgemäßeren Abspaltungs- und Verwandlungsglaubens. Nun hat aber W. Wundt, Mythus u. Religion I³ S. 146ff. und S. 157f. zwei Möglichkeiten der Vorstellung betreffs der Seelentiere auseinandergesetzt. Entweder verlasse die Seele bereits inkorporiert den Menschen wie der Seelenwurm, oder sie ent-

4. Psyche und Persönlichkeit

Der Zweite Tod mit seinem Brennen, Pflöcken und Fesseln der Leiche geht für primitives Volkstum vielfach nur in zauberischen Abwehrriten auf. Für den homerischen Seelenglauben bildet der Zweite Tod und die Leichenverbrennung den Mittelpunkt des ganzen Jenseitsglaubens. Denn hier wird mit gleichem Ernste das Fortleben über den Zweiten Tod hinaus wie jene völlige Ausschaltung der Toten für das Diesseits und die Überlebenden angesetzt.

Wo die Toten nach ausdrücklicher Glaubensauffassung für Wohl und Wehe der Überlebenden überhaupt nicht mehr in Betracht kommen, da ist ihnen ihr Charakter als Dämonen genommen, wenn anders die Dämonen durch die Beziehung auf Glück und Unglück der Menschen zu Begriff und Wesen im Glauben der Menschheit gekommen sind (s. Kap. V 9 S. 122). Insofern aber sonst allenthalben dem Wesen des Toten gerade das Dämonische an sich anhaftet (vgl. V 5 S. 112), erhellt das geschichtlich Neue der hellenischen Hadeswesen: hier bieten zuerst sich Tote, die keine Dämonen, keine bösen oder guten Wesen, keine Gespenster noch Schutzgeister, sondern lediglich Seelen, *ψυχαί*, sind.

Folgerichtig erhebt sich die Frage, ob denn überhaupt noch irgendein psychologischer Gehalt diesen bildkörperhaften Ich-Wesen des homerischen Hades neben der spontanen Bewegungsfähigkeit, die sie besitzen, gelassen ist. Nicht nur jede Strebung, jeder *θυμός* in bezug auf das Diesseits geht ihnen ja ab, sondern nach dem Epos fehlt ihnen auch erklärterweise jede eigentliche Besinnung und Verstandesbetätigung. Die soeben IV 3 S. 94 wiedergegebene Bestimmung ihres Wesens im Achilleustraum spricht ihnen die *φρένες* ab, d. h. den Verstand (s. Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 387); daß der Seher Teiresias ausnahmsweise *φρένες ἔμπεδοι*, d. h. ungeschwächten Verstand, nach Od. X 493 auch im Jenseits besitzt, beleuchtet den Sachverhalt weiter. Entsprechend heißen die Hadeswesen Od. XI 475 *νεκροὶ ἀφραδέες* (besinnungslos). Vielleicht läßt sich

---

fliehe — und dies zwar im selteneren Falle — zunächst unorganisch als Odem und „Wölkchen" und werde dann ein fliegendes Tier, bzw. suche sich als Wohnsitz ein bereits vorhandenes fliegendes Tier aus. Tatsächlich tritt z. B. bei den Griechen der Seelenvogel seltener als die Schlange auf.

Da erhebt sich die Frage, ob diese Alternative bei den Seelentieren nicht etwa doch dem Unterschiede zwischen Metamorphose und Metempsychose entspricht, — beim Seelenvogel und also auch bei der diesem nahestehenden homerischen Psyche mehr die Inkorporation der Lebensseele in einem neuen Tier und Geschöpf als die Abspaltung und Umsetzung des Wesens den wahren Sachverhalt wiedergibt. Dabei wäre dann das Unorganische, das beim Tode ausscheidet, als der Träger des schon im lebenden Menschen vorhandenen animistischen Doppel-Ich zu denken.

Hier kommt nun die Vorstellung vom Zweiten Tode der richtigen Gesamtauffassung der homerischen Psyche, die kein Doppel-Ich im lebenden Menschen kennt, mit einem weiteren Kriterium zu Hilfe. Wäre der Tod bei Homer Metempsychose und Neuinkorporierung eines geheimnisvollen Doppel-Ich, so brauchte sich die Sitte um den Kadaver nach Ausscheiden des Doppelgängers und seines „Wölkchens" nicht mehr zu kümmern.

auch die Bezeichnung des Toten als ἀκήριος (ohne Herz) Il. XI 392 und XXI 466 indirekt hierherziehen (vgl. Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 399f. mit Anm.).

Die große Katabasis im Epos, die imposante Totenschau im elften Buche der Odyssee, die alle Nachwelt unter ihren Einfluß zog und greifbare Bilder der im Jenseits fortlebenden Wesen mit menschlichem Fühlen und Erinnern einbildungskräftig bot — sie darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß vor der Konzeption dieser aus Kunst und Wissensdrang ebenso wie aus gläubiger Ahnung geborenen Nekyia, im alten Glauben der Ilias der psychologische Gehalt der hellenischen Hadespsychen ein dürftiger gewesen sein muß. Wenn eine neuerliche Kritik an dem von Rohde für Homer angesetzten animistischen Eidolon und Doppel-Ich des lebenden Menschen gefragt hat, was denn dies geheimnisvolle Eidolon eigentlich für die Regel außerhalb seiner ekstatischen Zustände, die obendrein im Epos fehlen, zu tun gehabt habe, und die halbspöttische Antwort darauf lautete, „es habe geschlafen" (Otto a. a. O. S. 6), so gilt diese Auskunft in der Tat, wenn man die nach dem Tode entstandenen Hadespsychen psychologisch ansieht, für diese Wesen nach der Glaubenseinstellung der alten Ilias: die Toten schlafen, sind Schlafwandler, begnügen sich sicherlich mit einem Dämmerdasein (s. III 8 S. 67)[1]). Und dies Dämmerdasein wird auch nicht dadurch erhellt, daß diese Toten etwa mit tierischer Dumpfheit in das Erdenleben der Menschen wie Schadegeister einbrächen. Wenn sich dem Grausen des Jenseits gegenüber nichts ausdenken läßt, das tieferes Entsetzen hervorzurufen imstande wäre, als „Seelenlosigkeit bei lebensähnlicher Bewegung und Betätigung" (Otto a. a. O. S. 84), so haben mit dieser Haltung die hellenischen Hades-Idole nichts zu tun. Diese flatternden Schatten rufen kein Entsetzen hervor, sondern nur Mitleid. Ihr dumpfes Los gleicht dem stumpfen Dämmerdasein „des Tagelöhners des unbegüterten Meiers" (Od. XI 490)[2]).

Fehlt nun aber den Jenseitswesen der alten Ilias das Dämonische, weil durch die Verbrennung die Toten „besänftigt" (Il. VII 410) und ihres dämonischen Wollens entkleidet sind, so daß sie nicht wie Gespensterfratzen und verzerrte Leichenbilder zum Schaden der Menschen sich an das Licht wagen — und fehlt diesen Jenseitswesen das „Zwerchfell", d. h. jedwede Verstandestätigkeit —, sind sie genau nach dem Postulate der Vitalseele, dazu ohne die animalen Instinkte des Vitalen

[1]) Über den Tod als Schlaf s. die in Betracht kommenden Stellen Il. XI 241 XIV 231 XVI 672 usw. bei Finsler-Tièche, Homer I 2[3] (1924) S. 224. Hier findet sich aber auch die zu weit gehende und irrige, übrigens weitverbreitete Folgerung: „Wer den Tod als Schlaf faßt, glaubt nicht an ein Jenseits, ebensowenig wer Tod und Schlaf Zwillingsbrüder heißt." Dabei wird Seelisches und Bewußtes in unwillkürlicher Modernisierung des Gedankens allzusehr miteinander vermengt.

[2]) So erhellt auch aus solcher Betrachtung der praktischen Gesamtstellung der homerischen Psyche ganz unmittelbar, wie verfehlt es wäre, diese Totenwesen des Epos rein als Gespenster nehmen zu wollen, nachdem gegenständlich im Hinblick auf den theoretischen Vorstellungsgehalt diese Auffassung sich als ungenügend erwiesen hat.

nach dem theoretischen Motive des Schlafes gebildet, so muß es vor der Nekyia der Odyssee oder sicherlich vor dem ersten Aufleben der Nekyia-Motive in der Entwicklungsgeschichte der hellenisch-homerischen *ψυχή* ein Übergangsstadium gegeben haben, wo man fragen kann, durch welche Motive denn eigentlich noch diese animalen Ichs des Abspaltungsglaubens und gänzlich willenlosen Luftflatter für den Glauben am Leben geblieben sind? So rückt es in eine neue Beleuchtung, wenn Forscher wie Wilamowitz und andere, die die empirischen Umrisse der hellenischen Wirklichkeit sich vor das Auge zu bringen verstehen, bei der Suche nach den *ψυχαί* der alten Ilias ins Leere zu blicken glaubten (vgl. S. 96 Anm. 1 und III 1 S. 44) und an die psychologische Betrachtungsweise gebannt, dieser Epoche allen Jenseitsglauben absprachen. Denn es muß allerdings eine Zeitspanne in der Geschichte der hellenisch-homerischen *ψυχή* gegeben haben, wo diese Körper-Ichs des Jenseits selber nichts mehr erfahrungsgemäß Faßbares, sondern nur noch Regulative möglicher mythischer Inhalte und kommenden Glaubens gewesen sind.

Zwei Konstanten sind aber der hellenischen *ψυχή* geblieben, als sie den Charakter als Daimon verloren hatte, ohne bereits Unterweltsmensch der Sage durch die Motive der Katabasis geworden zu sein: erstlich die soziologische Beziehung der Toten untereinander und zweitens der in ihrem Wesen als Ich liegende mögliche Ansatz und die wenigstens formale Disposition eben zu einem Innenleben. Ist das Ich des Jenseits ein Rätsel, so ist es das Ich des Diesseits letztlich nicht minder, und doch weiß von ihm der menschliche Instinkt von Urbeginn an. So vermag, freilich wieder auf eigene Weise, ein Tasten nach dem Ich des Jenseits selbst unabhängig von der psychologischen Erfassung desselben zu dauern.

Vorstellungen von Gemeinschaftsleben der Toten gehören zum ethnologischen Bestand primitiven Seelenglaubens; in ein großes Dorf unter der Erde gehen die Toten nach afrikanischen Vorstellungen (Ankermann, Zeitschr. f. Ethnol. L, 1918, S. 141f.). Schon die antike Homererklärung hat festgestellt, daß die Hadeswesen der Nekyia zwar die menschlichen Dinge und überhaupt die Lebenden in ihrer Dumpfheit nicht kennen, untereinander aber in Kontakt stehen (Porphyrios, *Περὶ Στυγός* bei Stobaeus I 49, 54 S. 427 Wachsmuth *τὰ μὲν οὖν ἀνθρώπεια καὶ ὅλως τοὺς ζῶντας ἀγνοοῦσιν, ἀλλήλους δὲ ἴσασιν*). Für Odysseus ist es Od. XI 485 eine selbstverständliche Voraussetzung, daß Achilleus unter den Toten ein gewaltiger Herrscher ist (*νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσιν ἐνθάδ' ἐών*). Dem poetisch gewandten Gedanken liegt trotz Finsler-Tièche a. a. O. S. 231 ein Glaubenskern zugrunde. Indem dies soziologische Motiv, das offenbar allem Urleben menschlichen Totenglaubens keimhaft innewohnt, sich bei Homer in den Vordergrund drängt, bietet es an Stelle des Tierhaft-Dämonischen, mit dem es in offenem Widerspruch steht, die Hadeswesen als eine Art von Persön-

lichkeiten. Ein gegenseitiges Rechtsverhältnis von Wesen ist das ausgezeichnete Merkmal des Persönlichen[1]).

Was aber zweitens das Innenleben angeht, das sich an ein nicht nur körperlich, sondern auch als Ich genommenes Wesen immer wieder ansetzen muß, so ist es ein Irrtum bei Naegelsbach-Autenrieth[2] S. 408f., wenn hier die erste Spur einer von der ältesten Anschauung abweichenden, allgemeinen Prädizierung von Bewußtsein bei den Toten Il. XXIII 72 gefunden wird, wo von ihnen gesagt wird, daß sie den ἄταφος Patroklos von der Unterwelt fernhalten. Dies ist kein Ansatz zu Neuem, sondern umgekehrt ein Rudiment. Denn hier handelt es sich um eine als dämonisch anmutende Strebung, wenn anders von Finsler und oben hier IV 3 S. 93 die Stelle richtig beurteilt ist. Ebenso gehört der θυμός, den die leichenhaft im Zustand der Todespassion zu Anfang der Nekyia Od. XI 39 erscheinenden Jungfrauen besitzen, rudimentärem Präanimismus an (IV 1 S. 81)[2]).

Ein anderer θυμός dagegen ist es, der der Aiaspsyche von Odysseus in der Nekyia zugesprochen wird V. 562: δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν (bändige deinen Eifer und männlichen Zorn). Bei den Jungfrauen als Leichenerscheinungen handelt es sich um eine das gesamte Wesen ausmachende Haltung, wie sie z. B. aus der Lebenden Leiche der „Braut von Korinth" bei Goethe geläufig ist V. 180 „Ist's um den geschehn, Muß nach andern gehn". Bei Aias dagegen ist es der auf dem Grunde einer ganzen Jenseitspersönlichkeit der Sage sich erhebende Affekt, eine Einzeläußerung menschlichen Innenlebens.

Die Äußerungen menschlichen Innenlebens, die die Nekyia-Sage den Jenseitswesen zuteilt, bewegen sich aber in einer seltsam bestimmten Begrenzung, die festzustellen um so wichtiger ist, als Homer in gewissem Betracht den Hellenen nicht nur ihre Götter geschaffen hat, sondern auch ihre Psyche. Nicht als Leidenschaft und Gemütswallung, sondern nur als theoretische Reflexionen schenkt lebendiges Innenleben die homerische Sage den Jenseitswesen. Das Opferblut des Odysseus, das die Hadeswesen trinken, weckt doch nicht mehr den Dämon in ihnen auf, und der trotzige Heros im Schachtgrab zu Mykene ist ein anderer als der Agamemnon, der mit Odysseus spricht. Keine Beziehung irgendwelcher Art führt von dem Bluttrunk zu übermenschlichem Wirken der

---

[1]) Hierüber in meiner Schrift Der altrömische Gottesbegriff (1921) S. 40ff. Daß es sich bei den Rechtsverhältnissen der mythisch-religiösen Apperzeption immer nur um Vorstufen der diesbezüglichen rationalen Gebilde handeln kann, daß aber solche Vorstufen, wie z. B. eine der juristischen Person, innerhalb der religiösen Frühkultur vorhanden gewesen sein müssen, weil sonst die Entstehung der rationalen Bildungen selber unerklärt bliebe, übersehen die gegen meinen Standpunkt gerichteten Ausführungen Georg Wissowas, Hermes LVI (1921) S. 120.

[2]) Nebenher sei erwähnt Il. XIII 414 ἀλλά ἑ φημὶ εἰς Ἄϊδός περ ἰόντα ... γηθήσειν κατὰ θυμόν, ἐπεί ῥά οἱ ὤπασα πομπόν (sondern ich meine, wandelnd zu Aïs' Burg ... wird er sich freun im Geist; denn ich gab ihm einen Begleiter *Voss*). Hier ist der dämonische Rachedrang des Erschlagenen Voraussetzung für den Affekt des Getöteten.

Toten, noch auch nur zu übermenschlichem Wissen, wie es wenigstens die Sterbenden seherhaft im Epos besitzen (Rohde, Kl. Schr. II S. 265 Anm. 1; Psyche I³ S. 54ff. und besonders S. 56)[1].

Die Verwandlung des Menschen zur Persönlichkeit des Jenseits ist ein echt hellenischer Mythos, hellenisch im eigensten Wortsinne. Dieser Mythos verneinte die volkstümlichen Schreck- und Spukgestalten der Seelenschlangen und Seelenvögel mit ihrer eindringlichen Teilnahme am Schicksal der Lebendigen — verneinte die animalischen Instinktwesen der blutsaugenden Abgeschiedenen und schuf Hadeswesen, denen nichts gelassen war als eine Art theoretischen Dahinlebens. Während auf die ψυχή der Lebendigen nirgends im Epos geistige Zustände der Innenerfahrung als auf ihren substantiellen Träger bezogen werden, werden den ψυχαί des Jenseits als Doppelgängern menschlichen Wesens Zustandsbegriffe wie θυμός und μένος zugesprochen. So wird jener einschneidend neue ψυχή-Begriff der Ionier vorbereitet, die zuerst ψυχή als Gesamtheit des Innenlebens im 6. Jahrhundert gebrauchen; vgl. z. B. Heraklit fr. 118 Diels ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (weiseste und beste Seele). Diese neue Bedeutungsentwicklung schildert Rohde, Psyche II³ S. 141ff. In der entwickelten Hadesseele der Nekyien tritt zum ersten Male die ψυχή als animale Lebendigkeit zurück vor ihren Begriff als Bewußtsein, mag dies freilich noch auf lange hinaus nur ein dämmerhaftes gewesen sein. Selbst nach dem Trunke des Blutes bleiben diese Idole des hellenischen Hades bloße Wesen des Gedankens ohne Farbe der Entschließung, die ihr eigenes Los und das aller anderen ohne Haß und Liebe, ohne Willen und Lust, nur von einer Warte der Reflexion sehen. Die Klagen der Agamemnon-Psyche über den Verrat der Klytaimestra sind ohne Instinkt nach Vergeltung, sind theoretische Überlegungen. Die Aias-Psyche hätte nach Od. XI 565 dem Todfeind Odysseus auf die Dauer angemessene Anrede doch nicht verweigert.

Die Vermenschlichung der äußeren Gestalt der Hadeswesen in diesem hellenischen Seelenmythos ist dem Volksglauben an Seelentiere gegenüber oben IV 1 S. 81 hervorgehoben worden. Aber es enthält auch diese ψυχή der Nekyien eine Ahnung davon, daß die Seele unter Zurückdrängung alles Wollens und Fühlens als Denken eine Wirklichkeit sei. In naivem Hellsehen hat das Epos an einen möglichen Menschenbegriff theoretischen Lebens gedacht, mit dem es freilich mitten in dem Willensmenschentum der heroischen Zeit doch wieder nichts anzufangen weiß —

---

[1]) Die Sehergabe des Sterbenden erklärt Rohde a. a. O. S. 55, 1 animistisch mit der verstärkten Empfänglichkeit des von der Sinnenwahrnehmung frei werdenden Seelengeistes für überempirisches Wissen. Aber zu Zauberstufe und Wesens-Veränderungsglauben paßt das im Moment der Krise erhöhte Wissen geradeso gut. Der Ursprung dieses ganzen Glaubens liegt in der schlichten Erfahrungstatsache, daß im Augenblick höchster Gefahr und schließlich des Todes sich des Menschen Wesen oft zu ganz eigentümlicher Spannung konzentriert. Diese Erfahrungstatsache ist von jeder Theorie des Seelenglaubens unabhängig.

vor dem es selber erschrickt, indem es ihn bildet. Dem Achilleus im Hades graut vor dem eigenen Leben Od. XI 488:

μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.

Das Epos, indem es seine Kultur objektiviert, wächst dadurch über sie hinaus, wie über seine Götter, so über seine Seelen. So rührt Homer mit dem seltsamen Gebilde seiner Hadesseele an die Zirkel reinen Gedankenseins und erhascht ein flüchtiges Bild kommender Entwicklung mitten in der Welt äußerer Taten und Handlungen.

V. Psyche als Seelengeist

1. Der anthropologische Dualismus

Das Vorhandensein dieser Hadespsyche im Gedankengut des Hellenentums hat auf die Dauer über den gesamten homerischen Seelenglauben, den Glauben an Abspaltung der Lebendigkeit lebender Wesen und an die Gesamtveränderung dieser Wesen zu Idolen hinausführen müssen. Gab es eine *ψυχή*, zwar körperhaft, aber von geheimnisvollem Körper, ein Ich als Trägerin des Innenlebens und seiner Zustände wie *θυμός* und *μένος* einmal in der Unterwelt, so konnte diese *ψυχή* aus der Unterwelt in das Innere des lebendigen Menschen, woher sie gekommen war, zurückkehren — zurückkehren aber nun nicht mehr als unpersönliche Lebendigkeit, sondern als geheimnisvoller Doppelgänger — sobald das Bedürfnis nach kausalem Denken hinter der Lebendigkeit des Menschen die das Rätsel der Spontaneität erklärende Ursache suchte.

Der für allen menschlichen Seelenglauben gegebene anthropologische Dualismus bekundet sich auf der Stufe der homerischen Kultur in doppelter Weise: erstens in der Scheidung zwischen Lebensseele und Lebewesen, d. h. in der Eigenart des vom Lebewesen in seiner Gesamtheit spaltbaren Herzschlags- und Atmungswesens *ψυχή*, das ohne Mitwirkung des analogischen Motivs der Personifikation zum Unterschied von den personifizierten, d. h. dämonisierten (s. V 6ff. S. 112ff.) Erscheinungen der Natur einen originalen Substanz- und Wesensbegriff dem frühen Denken darbietet (vgl. III 7 S. 63ff. und III 10 S. 75ff.); zweitens in der Lokalisation der bewußten Innenvorgänge in einzelnen Körperteilen bzw. im ganzen Menschen, die schließlich auf die sogenannte Persönlichkeitsspaltung hinausläuft, d. h. den Gegensatz des Gesamtgemütes *θυμός* usw. zum ganzen Menschen und eigentlichen Ich, ohne daß damit etwas anderes als Abstraktionen und Namen für innere Funktionen geboten würden; denn das Substrat der gleichmäßigen Beobachtung von etwas Körperlichem fehlt, was die *ψυχή* vor dem *θυμός* voraus hat (vgl. III 8 S. 65ff.; III 9 S. 68ff.).

Dieser anthropologische Dualismus der homerischen Epoche hat der Fortentwicklung des kausalen und diskursiven Denkens nicht genügen können. Tatsächlich tritt alsbald nach dem epischen Zeitalter, ja noch vor seinem endgültigen Abschluß, bei den Griechen eine neue Zurechtlegung sämtlicher Momente des Seelenglaubens auf, die die Vorstellungsbereiche des Vital-Seelischen und des Bewußt-Seelischen mehr miteinander in Verbindung bringt. Das in Herzschlag, Atmung usw. bemerkte seltsame Wesen der Lebensseele *ψυχή* war ja keineswegs ausschließlich durch jene äußeren Beobachtungen von Körperlichkeit bekannt, sondern auch durch die inneren Organ- und Vitalempfindungen, die als Bewußtheit des Menschen von sich als ganzem Lebewesen, der abstrakten Bewußtheit des Menschen von seiner Innenwelt nächstverwandt zur Seite treten. So war die unpersönliche *ψυχή* der homerischen Denkstufe von der Umbildung zum Zweiten Ich nicht nur deshalb bedroht, weil diese *ψυχή* postmortal als Hadesmensch solcher Umbildung regelmäßig unterlag, sondern auch darum, weil diese *ψυχή* außer ihrem Wesen als Gesamtheit der von außen beobachteten physiologischen Prozesse unmittelbar als vitales Innenerleben zum weiteren Persönlichkeitsbewußtsein notwendig zugehörte. Die nicht Objekte der Außenwelt betreffenden, sondern innerhalb des Menschen lokalisierten Empfindungen der Vitalität setzten sich in ein bewußteres Verhältnis zu dem elementaren Ichinstinkt, der sie selber begleitete und der vor allem den wechselnden Inhalten des reinen Innenlebens bei dem Fehlen eines besonderen räumlichen Subjektes einzig substantieller Hintergrund war (vgl. III 9 S. 71 Anm. 1). Es konnte eintreten, was allerdings in der epischen Epoche noch nicht eingetreten ist, die Personifikation, oder besser die animistische Dämonisierung des Lebensseelischen, d. h. die Hinzufügung eines Zweiten geheimnisvollen Ichs der Vitalität zum gewöhnlichen psychologischen Ich des Selbstbewußtseins.

Eine einzige Entwicklung wird es jetzt, mag sie von dem Lebensseelischen der *ψυχή* oder vom Bewußt-Seelischen des *θυμός* herkommen. Auf dem Gebiete der bewußten Innenwelt hatte das alle inneren Einzelerlebnisse begleitende instinktive Ichgefühl in der homerischen Zeit nur die Wirkung geübt, das Gesamtgemüt in Begriffen wie *θυμός* usw. zusammenzubinden, ohne selber zum realen Träger dieser Funktionen zu werden, geschweige denn daß jemals diese Funktionen ihrerseits, der *θυμός* usw. zu realen Wesen verdinglicht worden wären (III 6 S. 60 u. 10 S. 75 Anm. 1). Versuchte aber der Drang nach Analogie und Vereinfachung das Zusammenbringen der abstrakten Inhalte des Gemütes mit den Vitalempfindungen, so lag es nahe, das stoffliche Wesen der Vitalität in Herzschlag und Atmung und das den Vitalempfindungen und aller organischen Spontaneität zukommende, mehr instinktive als selbstbewußte Ichgefühl zum geheimen Begleiter und Träger auch des *θυμός*, der Bewußtheit zu machen.

So kommt also selbst bei dieser neuen Regelung des Seelenglaubens das bewußte Innenleben an sich in keiner Weise zu einer realen Existenz, sondern nur jenes das Innenleben begleitende instinktive Ichgefühl in seiner gleichsam logischen Isolierung. Auf eine substantielle Realität des Innenlebens, d. h. auf irgendeine Art *res cogitans*, strebte diese ganze Entwicklung noch lange nicht hin. Weil dies eben nicht der Fall ist, weder bei Homer noch im gemeingriechischen Seelenglauben der Folgezeit, deshalb ist es auch irreführend, mit Martin P. Nilsson (s. oben III 9 S. 73 mit Anm. 1) anläßlich der Fälle, wo das Epos den Menschen mit seinem *θυμός* oder mit sich selber reden läßt, von einem „selbständigen Wesen" des *θυμός* zu sprechen. Diese Persönlichkeitsspaltung, ein temporärer Zustand des anthropologischen Dualismus beim Innenleben im Epos, ist bei der Fortentwicklung des Seelenglaubens zum geheimnisvollen Doppelgänger nicht das Entscheidende. Nur auf dem Umweg über den homerischen Ablösungsglauben der vitalen körperlichen *ψυχή* ist die Bahn für eine freie Seele als Doppelgänger des Menschen und Träger seiner Bewußtheit bereitet worden. Wie hätten sich auch die stets wechselnden Innenvorgänge und bloßen Funktionen dort zu einem dauernden Wesen ohne Zuhilfenahme irgendwelcher Körperlichkeit befestigen können? Wie hätte aus dem aktuell klaren Bewußtseinsgehalt die geheimnisvolle Ursache der vitalen und bewußten Vorgänge unmittelbar sich gestalten lassen?

Dies sind die objektiven Dispositionen der allgemein menschlichen Möglichkeit für die Gestaltung eines neuen anthropologischen Dualismus nach dem homerischen Zustand bei organischer Entwicklung aus ihm heraus. Stärker werdendes logisches Denken ist es, das die Gesamtheit der Erscheinungen neu bemeistert, die Lebensseelisches und Innenbewußtsein betreffen. Aus den Einzelerlebnissen des Todes, der Ohnmacht, des Schlafes, des Traumes werden jetzt die neuen Folgerungen gezogen, wie sie unter Vergleich mit den Auffassungsweisen der homerischen Kultur und der noch früheren Denkstufe des Präanimismus oben, jede an ihrer Stelle bereits geschildert sind. Die neuen Begriffe: die Seele als ursächliche Trägerin aller Belebtheit, die Leiche als völlig unbelebter Kadaver, der lebendige Körper als der von der Seele belebte Organismus, setzen sich nun durch[1]).

Diese neue Seele war ihrem Gegensatz zum früheren Begriff des Körperseelischen entsprechend als Ursache des Körperseelischen, als Träger der animalen Belebtheit und der menschlichen Bewußtheit, trotz ihrer freilich unklaren Körperlichkeit und trotz des im menschlichen Innern vorhandenen elementaren Ich-Instinktes, für gewöhnlich nicht recht psychologisch und erlebnishaft faßbar. Dennoch müssen es psycho-

[1]) Über die allgemeine Verschiedenheit der Einstellung beim Todeserlebnis s. besonders I 3 S. 10; III 7 S. 63; IV 2 S. 83, bei der Ohnmacht III 5 S. 52, bei dem Schlaferlebnis II 4 S. 27; III 8 S. 67, beim Traum, zumal angesichts der subjektiven Seite des Traumlebens I 6 S. 20 und S. 21 Anm. 1; II 4 S. 28.

logische Einzelerlebnisse neben den logischen Dispositionen gewesen sein, die dieser neuen Seele zur Existenz verholfen und ihre eigentliche „Entdeckung" bewirkt haben. Die subjektive Icherfahrung beim visionären Traum, die Vision selber, die ekstatischen Zustände bei Rausch und Tanz verbürgten ihre Wirklichkeit, seelengeschichtliche Erlebnisse, die E. Rohde, Psyche I³ S. 6 und II³ S. 140ff. u. s. mit unvergleichlicher Kraft der Ahnung sowohl anläßlich seiner Auffassung der homerischen Psychologie, wo sie nicht hingehören, wie später an der rechten Stelle erfaßt und geschildert hat. In solchen Vorgängen eines geheimnisvollen Doppellebens scheint sich allerdings eine regelmäßig dem inneren Menschen verschlossene Ursache augenblicks aufleuchtend kundzutun.

2. Das animistische *εἴδωλον* im archaischen Hellas

Bei den Hellenen trägt das Seelenwesen, das als rätselhafte körperlich-innerliche Ursache der Belebtheit und Bewußtheit im lebendigen Menschen hausend gedacht wird, da wo es zum ersten Male urkundlich in genauer Beschreibung zu Anfang des 5. Jahrhunderts begegnet, den Namen *εἴδωλον* (Idol) Pindar frg. 131:

καὶ σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὕδει δὲ πρασσόντων μελέων·
ἀτὰρ εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνείροις
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

Der Leib folgt dem Tode, dem allgewaltigen. Lebendig aber bleibt das Abbild des Lebenden; denn dieses allein stammt von den Göttern; es schläft aber, wenn die Glieder tätig sind, aber den Schlafenden oft im Traume zeigt es die nahende Entscheidung von Frohem und Schwerem[1]).

[1]) Vgl. Rohde, Psyche I³ S. 6; II³ S. 207ff. — Zur Einzelerklärung ist zu bemerken, daß *αἰῶνος εἴδωλον* nicht mit W. Christ, Pindari carmina, prolegom. et comm. instr. (1896) p. 410 als „Abbild der Ewigkeit" (*aevi sempiterni*) genommen werden darf. *αἰών* steht für „Leben", wie ganz gewöhnlich schon im Epos; vgl. III 3 S. 49. Letztlich bedeutet es hier bei Pindar die leibhaftige Person. — Der mit *ἀτὰρ εὐδόντεσσιν* beginnende Gedanke „aber den Schlafenden zeigt es die nahende Entscheidung von Frohem und Schwerem" ist nicht mit Boeckh und Dissen auf eine von der Seele gewirkte Vorausverkündung des menschlichen Schicksals nach dem Tode zu beziehen; er geht ganz allgemein auf die Ahnungskraft des von den Göttern stammenden Seelengeistes und auf seine Befähigung zu gelegentlicher Zukunftsschau. So ist von Naegelsbach, Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis Alexander (1857) S. 405 gegen Boeckh und Dissen die richtige Erklärung gegeben; wie meist jetzt, so werden auch von Rohde a. a. O. die Worte richtig verstanden, der sie verkürzt wiedergibt: „zeigt es Zukünftiges."

Daß ein grundsätzlich neuer Seelenglaube in diesem Pindarfragment gegenüber dem homerischen vorliegt, ist — so sollte man meinen — schwer zu verkennen. Der Gedanke *σῶμα* („der Leib") *ἕπεται θανάτῳ* war für das Epos unmöglich; vgl. über den epischen Gebrauch von *σῶμα* beim Tode IV 2 S. 85ff. Ebenso hat auch die ganze Auffassung des Traumlebens nichts mit der homerischen zu tun; vgl. III 8 S. 68 Anm.

Um so seltsamer mutet es an, daß Wilamowitz, Pindaros (1922) S. 500 den Seelenglauben dieses Pindarfragmentes unter Verkennung des neu auftretenden Animismus

Angesichts dieser bei Pindar auftretenden neuen Vorstellung des animistischen *εἴδωλον* ist zu fragen, ob sie nicht älter als ihre älteste Bezeugung ist. Besonders kommt in Betracht, daß bereits die Herkunft des *εἴδωλον* von den Göttern bei Pindar behauptet wird: *τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν*. Diesen Satz hatte Rohde, der das Pindar-Zeugnis für

mit dem homerischen Seelenglauben der Nekyia gleichsetzt. Doch bleibt er unter sonstigen Beurteilern der Stelle von Naegelsbach an bis neuerdings Otto allein. Nicht einmal auf Rohde kann er sich berufen, obwohl Rohde die Pindarstelle gleichfalls grundsätzlich nicht von Homer scheidet. Aber Rohde tut dies in umgekehrtem Sinne als Wilamowitz, um den Animismus Homer unterzuschieben. Für die richtige Auffassung des Verhältnisses der Pindarstelle zum homerischen Seelenglauben vgl. also z. B. Naegelsbach, Nachhom. Theologie S. 405: „aber das ist klar, daß in dieser Stelle die Seele ganz in orphischer Weise als etwas dem Leibe ursprünglich fremdes, in ihn hinein gekommenes, nicht mit ihm zusammenwirkendes betrachtet wird, weshalb sie denn auch im Tode sich von ihm trennt." Ferner vgl. Otto, Die Manen (1923) S. 6: „Man muß sich wundern, daß Rohde den Mut gehabt hat, diese Worte Pindars für die homerische Psychologie in Anspruch zu nehmen. Daß sie einer gänzlich veränderten Denkart angehören" usw.

Wenn man sich in die Wilamowitzsche Auffassung selber versenkt, läßt sich der Punkt erkennen, wo er in die Irre ging. Er meint a. a. O. zu der Pindarstelle: „Dies *εἴδωλον*, das seinen Namen aus Homer hat, lebt nach dem Tode des Leibes (also von allen Menschen, wenn auch nur der Bevorzugte *πέπνυται* wie Teiresias), also wenn der Schlaf den Leib bindet, dem Tode vergleichbar, beweist es in der Zukunftsschau seine Kraft . . . Alles höchst merkwürdig, aber mit der Nekyia Homers ganz wohl vereinbar; orphische Offenbarung ist nicht darin zu spüren." Wilamowitz setzt demnach in Parallele die trotz des Todes im Hades lebendige Psyche bei Homer und das trotz des Schlafes lebendige Eidolon bei Pindar. Da aber die Psyche der homerischen Nekyia bekanntlich gerade ohne *φρένες* im Dämmer- und Schlafzustand lebt, konnte Wilamowitz seine Parallele nur erzwingen durch den in Klammer beigefügten Teiresias, den er selber „Homerische Untersuchungen" S. 204 als Ausnahme bezeichnet hat und der besonders zu erklären ist. Unglücklich wirkt die Wilamowitzsche Auffassung besonders deshalb, weil die positive Bedeutung des Schlaferlebnisses für den homerischen Seelenglauben verkannt ist. Was das Schlaferlebnis, das vitale Leben in Reinkultur, an den starken Atemzügen des bewußtlos Schlafenden erfahren, in Wirklichkeit für den epischen Seelenglauben bedeutet hat, darüber s. oben I 6 S. 21 und III 8 S. 67. Sehergabe vollends, wie sie das animistische Eidolon, von den Göttern stammend, mit Fug besitzt, erhalten die Hadeswesen der homerischen Nekyia nicht einmal durch den Bluttrunk. Durch ihn werden sie nur aus ihrem dämmernden Schlafzustand zum Verkehr mit Odysseus erweckt; s. oben IV 4 S. 98.

Unrichtig beurteilt auch Wilamowitz das Verhältnis Pindars zur Orphik; hierüber vgl. vielmehr Th. Gomperz, Griech. Denker I³ (1911) S. 105; Rohde, Psyche II³ S. 216f. Ohne über die in letzter Zeit doch wohl manchmal verzeichnete Gesamtpersönlichkeit Pindars ausführlich zu werden — die Empfindung des Dichters für die sikilische und unteritalische Kultur bricht bei ihm öfter durch; so *Πυθ.* 8, 95 *ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος* (Eintagsfliegen! was ist einer? was einer nicht? eines Schatten Traum ist der Mensch). — Der Gedanke jenes Fragmentes 131 *σῶμα μὲν ἔπεται θανάτῳ* usw. wiederholt sich bei Pindar in andersgeartetem Zusammenhang *Παρθ.* frg. 104c Schroeder (Diehl, Supplem. lyricum³, 1917, S. 72) *ἀθάναται δὲ βροτοῖς ἁμέραι, σῶμα δ' ἐστὶ θνατόν* (unvergänglich sind die Tage der Menschheit, die leibliche Person aber ist sterblich). Hier soll wohl der Gedanke ausgedrückt werden, daß das Leben der Menschheit ewig sei, dagegen das Individuum sterblich; aber Pindar verrät doch mit der Wahl des Wortes *σῶμα* für den Begriff des einzelnen Menschen seine Einstellung auf den in jenem Fragment 131 ausgesprochenen Seelenglauben. Er sagt nicht: der „Mensch" ist sterblich, sondern das *σῶμα*. Der epischen Ausdrucksweise würde der Gedanke *σῶμα*

den homerischen Seelenglauben unrichtigerweise in Anspruch genommen hatte, als unorganische Zutat zu diesem Glauben ausgeschieden. Die gleiche Kritik gilt hier, wenn der Animismus bei den Hellenen in derjenigen Form, die er bei seinem ersten Aufkommen dort gehabt haben mag, festgestellt werden soll. Gewiß mag der Animismus, wo immer er sich in der Menschheit volkstümlich entwickelt hat, bereits bei seinen ersten Anfängen verschieden gewesen sein — ein anderer bei den Hellenen, ein anderer bei weniger begabtem Volkstum. Das Zweite Ich des Animismus kann mehr vergeistigt in die Erscheinung treten, wenn die Aufnahmefähigkeit für die Bedeutung des elementaren Ich-Instinktes eindringlicher entwickelt ist, der hinter der Persönlichkeit stehend das große Rätsel aller menschlichen Gedanken über die Seele bleibt. Der Doppelgänger kann aber auch als sinnlich gröberer Luftkörper sich charakterisieren im Anschluß an die Wesen des Veränderungs- und Seelenabspaltungsglaubens, wie sie bei pragmatischer Entwicklung des Seelenglaubens überall aus dem Jenseits in den lebendigen Menschen zurückkehren müssen. Auch die psychologischen Erfahrungen bei der Ekstase und beim visionären Traum können massiver oder vergeistigter den Menschen überwältigen.

Alles dies zugegeben, läßt sich doch auf keine Weise eine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn eine Notwendigkeit dartun, daß nur verquickt mit der religiösen Herkunft und nur eingebettet in Erlösungsgedanken, wie es bei jenem orphischen Untergrunde des Pindar-Fragmentes der Fall ist, der Glaube an das animistische *εἴδωλον* hätte entstehen können. Im Gegenteil, daß auch bei den Griechen das *εἴδωλον* ursprünglich nicht zu den Göttern hinauf zum Kosmos, sondern zum Hades hinab ins Dunkel ging, scheint sogar bezeugt zu sein.

Es gibt Spuren in der Odyssee, daß die Entwicklung des griechischen Seelenglaubens zum Animismus hin, zur Ansetzung eines Seelengeistes im lebenden Menschen bereits vor ihrer ausdrücklichen Bezeugung durch Pindar sich angebahnt hat. Kurz vor dem Tode der Freier erblickt der Seher Theoklymenos in Torweg und Vorhof ein gespenstisches Geistertreiben Od. XX 355f.:

εἰδώλων δὲ πλέον πρόθυρον, πλείη δὲ καὶ αὐλή
ἰεμένων ἔρεβόσδε ὑπὸ ζόφον.
Flatternde Geister füllen den Flur und füllen den Vorhof,
zu des Erebos Schatten hinuntertreibend.

δ' ἐστὶ θνατόν nicht anstehen. Voraussetzung für Pindars *σῶμα* ist auch hier der Animismus.

Mein Freund und Kollege Mewaldt denkt sogar bei der Interpretation dieser Parthenienstelle noch eindringlicher an orphisch-pythagoreischen Seelenglauben; er schreibt mir: „Möglicherweise spielt bei den Worten *ἀθάναται δὲ βροτοῖς ἁμέραι* der Gedanke der Wiederkehr der Seelen mit hinein, und wenn man die Worte *ἀλλ' ᾧτινι μὴ λιπότεκνος σφαλῇ | πάμπαν οἶκος βιαίᾳ δαμεὶς ἀνάγκᾳ, | ζώει* hinzunimmt, so müßte man an den Glauben denken, daß die Seele zunächst im Leibe des Enkels wiederkommt."

Rein sprachlich fällt hier bereits der absolute Gebrauch von *εἴδωλον* auf (vgl. I 2 S. 8); absolut begegnet der Wortbegriff zwar auch im Ausruf des Achilleus nach der Traumerscheinung des Patroklos Il. XXIII 104 *ἔστι ... ψυχὴ καὶ εἴδωλον*; aber da sich hier die ganze Situation um den Vergleich des Patroklos selber mit dem Totenbild dreht (IV 2 S. 87 Anm.), ist die Beziehung von *εἴδωλον* auf Patroklos unmittelbar auch ohne Zufügung des Genetivs vorhanden. Die besondere Lage jener Odysseestelle dagegen entging auch Rohde nicht Psyche I³ S. 11: „Das Grauen einer tragischen Vorahnung hat dieser Spätling sehr wirksam hervorzurufen verstanden, aber solches Grauen vor gespenstischem Geistertreiben ist nicht mehr homerisch." Jedoch ist nicht nur das Ethos, das Rohde im Auge hat, unhomerisch, in dem hier Eidola auftreten[1]). Auch der theoretische Inhalt dieses Seelenglaubens ist ein neuartiger. Die wichtigste Eigentümlichkeit der Stelle besteht nämlich darin, daß zugleich mit der Setzung dieser Eidola die Freier als geistesabwesend geschildert werden: V. 345 *μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη ... παρέπλαγξεν δὲ νόημα* (Pallas Athene ... verwirrte der Freier Gedanken); V. 351f. *νυκτὶ μὲν ὑμέων εἰλύαται κεφαλαί τε πρόσωπά τε νέρθε τε γοῦνα* (Finstere Nacht umhüllt euch Haupt und Antlitz und Glieder). So scheint die Beziehung jener flatternden Geister in Flur und Vorhof, die schon zum Hades hinabstreben, auf die Seelen der Freier unabweislich; diesen ist offenbar ihr besseres Selbst zeitweise abhanden gekommen. Nur auf Grund eines Glaubens, daß ein *εἴδωλον* im lebendigen Menschen bereits wohnt und ihn, wie im Tode endgültig, so im Leben gelegentlich verlassen mag, ist die Stelle recht verständlich. Es ist Animismus mit einem nicht zum Kosmos hinaufstrebenden, sondern zum Hades hinabziehenden Seelengeist.

Auch jene dem Onomakritos zugeschriebenen Verse der Nekyia Od. XI 602f., die den Herakles im Olympos neben dem *εἴδωλον* des Herakles im Hades zusammen hinstellen, setzen bereits die Einbürgerung, ja mißbräuchliche Verwendung einer Vorstellung voraus, die neben dem Menschen im Vollbesitze seines Lebens noch einen Zweiten Menschen und Doppelgänger des Lebenden als Idol kennt. Vgl. V. 601ff.:

τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃ καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην.
Und nach diesem erblickt' ich des Herakles Heldenstärke,
sein Idol; denn er selber begeht mit den ewigen Göttern
himmlische Wonnegelag', und umarmt die blühende Hebe.

Zwar ist diese ganze Herakles-Eschatologie eine subjektive, spekulative Zurechtlegung. Die Entrückung des Herakles und seine Versetzung unter die anthropomorph gedachten Olympier schließen eigentlich seine

[1]) Um des Ethos willen vergleicht E. Bethe, Homer II (1922) S. 42 den Spuk der geschlachteten Rinder auf der Heliosinsel Od. XII 395.

Veränderung zum Hadeswesen aus. „Von einem solchen Gegensatz zwischen einem volllebendigen, also Leib und Seele des Menschen vereinigt enthaltenden Selbst und einem, in den Hades gebannten leeren Abbild, welches aber nicht die Psyche sein kann, weiß weder Homer etwas noch das Griechentum späterer Zeit" (Rohde, Psyche I³ S. 61). Rohde glaubt das Helena-Eidolon noch am ehesten vergleichen zu sollen; über solches präanimistische Doppelgängertum vgl. oben I 5 S. 17. Dort aber ist Helena, wie sie leibt und lebt, zweifach vorhanden ohne Benutzung des Gegensatzes von Lebewesen und Lebensseele, der Voraussetzung für die Vorstellung des Herakles-Eidolon ist. So scheint nicht nur jenes präanimistische Doppelgängertum der Helena usw., sondern das jeder Art, auch das des Animismus, die bequemste Voraussetzung der ψυχή des Herakles im Hades neben dem Herakles selber im Olympos (vgl. auch Kap. IV 2 S. 84 Anm. 1)[1]).

So mögen das Idol des Herakles und mehr noch die Idole jenes gespenstischen Geistertreibens vor dem Tode der Freier Anzeichen der Wendung des hellenischen Seelenglaubens zum Animismus darstellen, der sich in dem Pindar-Fragment fertig entwickelt zeigt. Jetzt steht das Idol ursächlich hinter dem belebten Körper und hinter dessen gesamter Vitalität und Bewußtheit, im Innern des Menschen hausend als Doppel-Ich — dasselbe Idol, das dann zum Hades hinabzieht und dort den Platz der ψυχή des homerischen Veränderungsglaubens ausfüllt.

Aber wie es bei Pindar erscheint, stammt das animistische Idol von den Göttern: τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν. Dem Ursprung dieses Gedankens und dem Glauben, daß die ψυχή nicht zum Hades, sondern zum Kosmos, dem Himmel, gehört, ist jetzt nachzugehen. Dieser Gedanke bedeutet, wie bereits oben Kap. IV 2 S. 84 Anm. 1 und IV 3 S. 88 Anm. 1 bemerkt worden ist, ein neues Moment in der Geschichte des hellenischen Seelenglaubens. Dies Moment läßt sich aber nicht anders allseitig erfassen als durch grundsätzliche Klarlegung des Verhältnisses, das zwischen δαίμων und ψυχή, zwischen dem gesamten Seelen-

[1]) Wie das Heraklesgespenst der Nekyia dem Orphiker Onomakritos von der Tradition zugeschrieben wird, so ist die Geisterszene im Palaste zu Ithaka an Theoklymenos gebunden, den Abkömmling des Melampus, der dem Herodot II 49 als Begründer des dionysischen Kultes in Griechenland gilt (s. Höfer, Roschers Lexikon d. gr. u. r. Myth. V 628f. s. v.; Rohde II³ S. 52 Anm. 1). Orphische Stimmung herrscht in dieser Theoklymenos-Szene, der die Freier gräßlich sind, weil sie blutbesudeltes Fleisch essen: V. 348 αἱμοφόρυκτα δὲ δὴ κρέα ἤσθιον (blutbesudeltes Fleisch verschlangen sie jetzo *Voss*). Über die orphische Askese s. Rohde, Psyche II³ S. 125 Anm. 3. Diesem Auftauchen einer der Ilias und dem Grundstock der Odyssee fremden gefühlsmäßigen Gesamthaltung entspricht es, daß die theoretische Form des Seelenglaubens bereits eine neue ist.

Übrigens will in Theoklymenos W. Dörpfeld, Homers Odyssee I (1925) S. 97f. seltsamerweise eine Erscheinungsform der Pallas sehen. Dort, wie bei Höfer a. a. O., auch Literatur darüber, daß die Theoklymenos-Szenen der Odyssee sich leicht als nachträgliche Zutaten ausscheiden lassen. Dem eigentlichen Verfasser unserer Odyssee gibt die Theoklymenos-Szenen sämtlich E. Bethe, Homer II (1922) S. 41ff.

glauben und dem gesamten Dämonenglauben und damit dem Götterglauben besteht. Eine solche Klarlegung wird zugleich noch eine letzte Wurzel des anthropologischen Dualismus enthüllen, wie er im Animismus zur Entfaltung kommt. Neben die seelengeschichtliche Pragmatik, die die ψυχή aus dem Hades in den Lebenden als nunmehrigen Doppelgänger desselben zurückkehren läßt — neben die logische Disposition zum animistischen Dualismus, wie sie im elementaren Ich-Instinkt und dessen Gegensatz zum θυμός, dem empirischen Persönlichkeitsbewußtsein enthalten ist, und in dem Gegensatz des ganzen Menschen zu seiner animalen ψυχή, seiner körperlichen Lebendigkeit — neben die psychologischen Erfahrungen einer eigenen Spontaneität des innersten Ich in Traum, Vision und Ekstase — neben diese drei bisher bloßgelegten Wurzeln des animistischen Dualismus tritt als vierte und letzte der δαίμων im menschlichen Innern als übermenschliches, die Spontaneität des Ich überwältigendes und dessen Passivität erzwingendes Wesen. Und doch kann dieser δαίμων auch seinerseits zum Zweiten Ich neben dem Ich selber werden. Als göttlicher Funke führt er dann die Seele zum Kosmos hinauf.

3. Dämonen und Seelen

Wer von der Seele handelt, muß von den Dämonen handeln, um die Seelen von den Dämonen zu scheiden, freilich nicht nur in dem Sinne zu scheiden, wie heute jeder nach Widerlegung der sogenannten animistischen Theorie der Dämonologie, d. h. der Herleitung des Götter- und Dämonenglaubens aus dem Seelen- und Totenkult, die Dämonen von den Seelen zu scheiden weiß. Daß die Vorstellung des δαίμων nicht allein aus dem Totenglauben stammt, braucht heute nicht mehr dargetan zu werden. In welchem neuen Sinne aber hier die Forderung ausgesprochen werden soll, daß Beseelung von Dämonisierung, dem Vorgange, der die Dämonen schafft, zu scheiden ist, und damit Dämonen von Seelen, um dies klarzumachen, mag zuerst der Stand der bisherigen Forschung über das Verhältnis zwischen Seelen und Dämonen in der Antike kurz gekennzeichnet werden. Solche Kennzeichnung bietet F. Andres zu Anfang seiner weit ausgreifenden und ausführlichen Abhandlung über den Dämonenglauben Realenc. d. klass. Altertumsw. Suppl. III (1918) Sp. 269: „Den einen Ausgangspunkt für die Entstehung des Dämonenglaubens hat man in der Eigentümlichkeit jeder primitiven Religion zu suchen, daß sie alle Dinge und alle Vorgänge in der Natur nach der Analogie des menschlichen Lebens als beseelt sich denkt, und daß sie in allen diesen Naturvorgängen niedere Gottheiten, Dämonen, als wirkende Kräfte annimmt. Hinzukommt als zweite Wurzel des Dämonen-Glaubens der eigentliche Seelenglaube, gemäß dem die Seelen der Abgeschiedenen als fortlebend und in das Schicksal der Lebenden eingreifend gedacht werden. Der Lebende fürchtet die Macht dieser

abgeschiedenen Seelen, die ihm als Unholde, als Gespenster Schaden antun können, die aber auch mitunter sich als gütige, wohltätige Geister erweisen."

Zwei Faktoren sind es also, die nach dieser Zusammenfassung gegenwärtigen Forschungsstandes Dämonen und Dämonenglauben erzeugen: erstlich ein Prozeß der Analogie, der vom menschlichen Leben selber ausgehend, dem Wesen dieses Lebens entsprechend neue Wesen bildet, die sich theoretisch dadurch vom Menschlich-Seelischen unterscheiden, daß sie übermenschliche Stärke besitzen, und die praktisch genommen zum Bösen oder Guten des Menschen wirken. Zweitens aber sind es die Toten, die für Dämonen gehalten werden.

Diese traditionelle Dämonenauffassung gilt es auf jenes geschichtliche Entwicklungsbild menschlichen Seelenglaubens kritisch zu beziehen, wie es in diesen Untersuchungen zu gestalten versucht wurde. Aber diese Untersuchungen haben gerade die animistische Vorstellung der Seele zur Auflösung gebracht in Verfolg der neueren Forschungen über den Lebenden Leichnam und das Körperseelische, und ganz besonders auf Grund der Erfassung der homerischen ψυχή als substantielles Seelenwesen ohne Personifikation, aber mit genetischer Beziehung auf das individuelle Totenwesen. So ist jetzt zu fragen, was für eine „Beseelung" denn eigentlich die Dämonisierung sein soll, mit der sich nun von vornherein ein bestimmter Begriff nicht mehr verbindet. Die bislang gültige traditionelle Dämonenlehre ist noch immer auf den Animismus zugeschnitten — nicht mehr auf die Herleitung des Dämonenglaubens aus dem Totenkult, aber auf die animistische Seelenvorstellung, insofern das im Innern des Menschen hausende geheimnisvolle Ich, d. h. Wesen seiner Art, alle Dinge und Vorgänge der Natur beseelen sollen.

Auch die zweite traditionelle Bestimmung, daß die Toten Dämonen sind, ist unzulänglich, wenn man die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung beachtet, soweit sie die primitive Einstellung zum Tode und die mannigfaltige Auffassung des Todes betreffen. Das was über den Zweiten Tod gesagt wurde, läuft darauf hinaus, den der wissenschaftlichen Kultur eignenden Begriff des Todes, der im Aufhören bestimmter Körperfunktionen aufgeht, als unzulänglich für das primitive Denken zu erweisen. Der wissenschaftliche und auch der animistische Begriff des Toten muß durch die neu gewonnenen Vorstellungen ersetzt werden, wie sie dem Glauben an den Lebenden Leichnam und der Auffassung des Toten als Abspaltung und Verwandlung des Lebendigen entsprechen.

Immerhin kommt bei diesem zweiten Faktor, der neben der „Beseelung" den Dämonenglauben erzeugt, nur eine Erweiterung des Begriffes, nicht aber eine Ungültigkeitserklärung des bisherigen und ein ganz neuer Aufbau des Problems in Frage. Deshalb mag dieser zweite Faktor zuerst besprochen werden.

4. Das Dämonische der Lebensspaltung und Verwandlung

Ebenso wie die Leiche selber, ist alles, was sich vom Lebenden abspaltet und ausscheidet, in besonderem Sinne etwas Dämonisches: Haar, Nägel, Exkremente, heißer Atem, Blick des Auges, Schatten und alles andere (s. III 10 S. 75ff. u. IV 1 S. 79). Dabei findet weder eine Begabung der abgetrennten Locke usw. mit einem animistischen „Ich" statt, noch wird der Locke usw. eine besondere „Kraft" zuerteilt. Der abgetrennte Teil ist ohne analogischen Schluß dieselbe Lebendigkeit, die das bisherige Ganze war, nur erscheint seine Lebendigkeit unverständlicher, ja als etwas Unheimliches im Hinblick auf Gedeih oder Nachteil des Menschen. Der Begriff der „Kraft" oder „Macht" würde mit dem abstrakt ursächlichen Denken, das solchen Begriffen innewohnt, etwas Fremdes hineinbringen — statt zu erklären, etwas selber der Erklärung Bedürftiges (s. unten V 9 S. 125). Die Locke besitzt Leben, allerdings nicht im Sinne des gewöhnlichen animalen Lebens spontaner Bewegung, sondern sie wird bei dem, der sie trägt, oder sonstwo und sonstwie auf geheimnisvolle Weise Veränderungen erregen. Die spontane Veränderung, zugleich mit der spontanen Bewegung das Urmerkmal des Seelischen (vgl. I 3 S. 11), ist da, wo diese Veränderung im Hinblick auf die gewöhnliche Lebenserfahrung des Menschen analogisch unerklärbar vonstatten geht, etwas ursprünglich Dämonisches. So unterscheidet sich auch das Seelische bei der gewöhnlichen Lebensspaltung, der Geburt und der Fortpflanzung (vgl. III 5 S. 55 und III 7 S. 64), von der Seelenabspaltung, die Locke, Exkremente usw. betrifft, da diese nicht im gewöhnlichen Sinne als seelische Wesen, sondern als dämonische gelten. Die analogische Erfassung eines neuen Lebewesens als solches wird hier gar nicht versucht, die eigentliche Gleichsetzung ganz natürlicherweise von vornherein verweigert. Eine neue Gattung von Wesen, eben Dämonen, entstehen, ohne daß in das analogische Schlußverfahren der sogenannten „Beseelung" einzutreten überhaupt nötig wäre.

Auch die Wesen des Verwandlungsglaubens sind Dämonen, selbst wenn es sich nicht um den Tod handelt. Die zauberischen Doppelgänger bei den Germanen, wie sie dort neben den mythischen Totenwandlern stehen, sind präanimistische Dämonen (I 5 S. 17). Der Totenglaube als Verwandlungsglaube, der II 6 S. 34 dargelegt ist, stellt nur einen Ausschnitt aus jenem Dämonenglauben dar, der — wie bei der Seelenabspaltung ohne analogischen Schluß und „Beseelung" — aus dem immer schreckhaften Erlebnis einer Verwandlung unmittelbar sich ergibt; die Verwandlung bedeutet das Verschwinden und gleichsam den Tod des einen Wesens, und darum hat das neue etwas Unheimliches an sich. Die wichtigste und grausigste Verwandlung freilich ist der Tod selber. Aber auch andere Erlebnisse der Verwandlung, natürlich-wahrhafte wie bei Schmetterling und Puppe usw. und scheinbare, bietet die Außenwelt fortlaufend dar. Tiere der Erde und der Nacht, wie Schlange und

Fledermaus, erregen, indem sie plötzlich verschwinden und scheinbar als andere Wesen wieder auftauchen, ganz abgesehen von dem etwa sich einstellenden Glauben, daß hier Wiedergänger verstorbener Menschen umgehen, Furcht und Schrecken. Bürgschaft für die primitive Auffassung, daß das sich Verwandelnde an sich ebenso wie das Tote an sich ohne weiteres etwas Dämonisches ist, gewährt in der historischen Zeit die Tatsache, daß der Gestaltenwechsel, d. h. die Verwandlung, zu den Wesenseigentümlichkeiten der Götter gehört. Das gesamte überreiche Material hierfür und überhaupt für die Metamorphose in den antiken Sagen bietet Steuding, Roschers Lexikon d. gr. u. r. Mythologie VI (1925) Sp. 223ff. s. v. Verwandlungen.

Der Schrecken bei dem Anblick einer Verwandlung und vor dem Verwandlungswesen selber wie vor dem Tod als Verwandlung ist recht eigentlich Zauberfurcht und das Dämonische des ersten Präanimismus; denn hier setzt sich das ganze Lebewesen einfach in ein neues Dasein um, ohne daß die Notwendigkeit zu einer gedanklichen Scheidung des Lebensseelischen vom ganzen Lebewesen vorläge. Die abergläubische Scheu vor den Abspaltungswesen dagegen, der Locke, dem Schatten, dem Samen usw. entspricht hervorragend derjenigen Stufe des Seelenglaubens, wie sie die ψυχή des hellenischen Volksepos bietet, weil hier die fortgeschrittene Vorstellung einer Lokalisation des Vital-Seelischen und seine Ablösung in Betracht kommt. Freilich verändert hier wie dort später der Animismus die Inhalte des Glaubens. Später gilt für die Metamorphose die Meinung, daß das animistische Ich bald in diesem, bald in jenem Körper sich festsetzt und offenbart, und auch in den Abspaltungswesen mag ein Seelengeist vorhanden sein.

Auch Steuding a. a. O. hat bei seiner Behandlung der antiken Metamorphose, die einen Durchschnitt der gegenwärtig gültigen Betrachtungsweise gibt, den glaubensgeschichtlichen Hintergrund bedacht, und er hat auch der verschiedenen Einstellung, der animistischen und der präanimistischen, die von ihm nach Söderblom animatistische genannt wird (es ist das Körperseelische gemeint; s. II 8 S. 41), gerecht zu werden versucht; vgl. Sp. 223: „Die Vorstellung von der Möglichkeit eines Gestaltwechsels stammt aus der Urzeit, denn sie ist mit den Grundannahmen des Animatismus ... und des Animismus aufs engste verwachsen." Den Kern des präanimistisch-Dämonischen bei der Metamorphose sieht Steuding jedoch in der Auffassung, daß die Gestaltung und Umgestaltung einer geheimnisvollen „Macht" in Gegenständen angesetzt werde, vor denen die primitive Welt als unheimlichen Wesen Furcht empfinde und denen man Verehrung erweise. Solche Vorstellung einer sich offenbarenden „Macht" (s. wieder unten V 9 S. 125), unter Scheidung eines Wesens von seiner Erscheinung, bleibt jedoch formal im Animismus und im ursächlichen Denken stecken. Bei grundsätzlicher Ausschaltung der begrifflichen Scheidung von Leben und Lebewesen

heftet sich der Schrecken bei der Metamorphose nur an den Vorgang der Veränderung selber und die dabei in Betracht kommenden Erscheinungen, die so, wie sie sich geben, Dämonen sind.

5. Das Dämonische und das Tote

„Das Tote an sich ist offenbar etwas Numinoses ... schlechthin und grundsätzlich trägt jeder Tote die Anlage zur dämonischen Entwicklung in sich", diese Anschauung vertritt und begründet H. Naumann a. a. O. (s. oben IV 3 S. 87) S. 26. Damit ist jetzt alles zusammengefaßt, was über die Herleitung des Dämonenglaubens aus dem zweiten der beiden Faktoren zu sagen war, die in dem oben V 3 S. 108 angeführten Überblick über den antiken Dämonenglauben F. Andres auseinanderhält. Die Bedeutung dieses zweiten Faktors wird nun aber durch das, was über das Dämonische der Lebensspaltung und der Verwandlung ausgeführt wurde, erheblich gesteigert. Eine innere Verwandtschaft der Totenfurcht und des Todes besteht nicht nur zu der Scheu vor dem, was sich vom lebendigen Wesen abgespalten hat, sondern auch zu aller Verwandlung und jedwedem Verwandlungswesen. Schließlich ist selbst damit noch nicht die Bedeutung erschöpft, die jenem zweiten Faktor zukommt und seinen Ausdehnungsbereich steigert. Denn wie jeder Stein und jeder furchterregende Gegenstand oder Vorgang dem ersten der beiden Faktoren gemäß, die Dämonenglauben der traditionellen Meinung entsprechend erzeugen, zum Dämon dadurch werden soll, daß er nach Analogie des menschlichen Lebens als „beseelt" gedacht wird, so kann auch jeder Stein und jedes seltsame Wesen nach der unmittelbaren Analogie der Abspaltungs-, Toten- und Verwandlungswesen als solches gedacht werden, obwohl die betreffenden Gegenstände in Wahrheit gar keine Abspaltungs- oder Verwandlungswesen sind und dem Totenglauben ursprünglich fernestehen. Durch solche Besinnung wird erst wieder die Quelle des Dämonenglaubens, die in der Totenfurcht liegt, gegenüber der instinktiven Verstandesfunktion der „Beseelung" genügend ins Recht gesetzt.

6. Dämonen und Lebewesen

Abgesehen vom Toten-, Seelenabspaltungs- und Verwandlungsglauben entsteht das Dämonische durch „Beseelung". Aber diese „Beseelung" der Gegenstände und Vorgänge der Außenwelt muß eine andere gewesen sein, als das primitive Bewußtsein noch nicht zwischen dem ganzen Lebewesen und einem unbestimmten Etwas in ihm, dem Leben, unterschied, und eine andere, als diese Scheidung zwischen Lebewesen und Lebensseele begonnen hatte, mochte auch die Lebensseele noch nicht als Zweites Ich gedacht werden. Für diese erste Stufe des Seelenglaubens, da das Lebewesen nach dem Tode als Lebender

Leichnam umging und das Körperseelische (Animatistische) gar keine Zerlegung seines Wesens duldete, ist die Wirkungsweise des elementaren und unbewußt gültigen Gesetzes der Analogie jetzt zu bestimmen, das alle Gegenstände und Vorgänge der Natur nach dem Vorbild des menschlichen Daseins anzuschauen veranlaßte. Im Anschluß an die Darstellungsweise moderner Psychologie ist diese Grundbedingung menschlicher Einstellung etwa folgendermaßen zu kennzeichnen. Ähnlich wie der Mensch Bewußtseinszustände bei anderen Menschen niemals durch unmittelbare Wahrnehmung erkennen kann, aber doch durch Vermittlung äußerer Zeichen, Mienen, Gebärden usw. des Vorhandenseins jener Zustände bei seinen Mitmenschen ohne weiteres sicher ist, in ähnlicher Weise braucht nicht erst „das Recht zur Übertragung der Erlebnisse des eigenen Bewußtseins" auf fremde, selbst äußerlich dem Menschen ungleiche Wesen dem naiven Menschen bewiesen zu werden, sondern bewiesen werden muß umgekehrt „die Differenz zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Wesen". „Der naive Mensch ist geneigt, ohne weiteres alle anderen Wesen der Natur nach Analogie seines eigenen Ich zu deuten, wie die tiefgewurzelte Herrschaft der mythologischen Vorstellungsweise beweist. Erst die wissenschaftliche Kultur lehrt ihn die unausdenklichen Verschiedenheiten der Subjektivität kennen und greift störend in den anthropomorphen Wahn ein" (Fr. Jodl-C. Siegel, Lehrbuch der Psychologie$^{5/6}$, 1924, I S. 39; II S. 230f).[1])

Von dieser Naturnotwendigkeit und unwiderstehlichen Neigung zur Analogie spricht bei seiner Lehre über die Entstehung der Götter und Dämonen auch H. Usener, Götternamen (1896) S. 254: „Es gibt eine Quelle, welche ursprünglicher ist als beide Vorstellungen, als Götter und Seelen: das ist der im Menschen lebendige Geist, der die wichtigste Tatsache seines Bewußtseins, die Beseeltheit, auf das Unbekannte anwendet und überträgt." — Aber diese „Beseelung", wie sie sich nach diesem Gebot der Analogie unbewußt vollzieht, konnte auf der präanimistischen Stufe doch nur so wirken, daß die Dinge und Vorgänge trotz aller Verschiedenheit des äußeren Eindrucks letztlich als Lebewesen ähnlich wie der Mensch selber angesehen wurden. Nun fragt es sich aber, ob etwa jedes Lebewesen auf dieser Anfangsstufe unterschiedslos gelegentlich als Dämon erfaßt wurde, d. h. ob das Affektleben allein den Unterschied zwischen Lebewesen und Dämonen begründet hat, indem Feinde des Menschen — z. B. regelmäßig ihn angreifende und ihn überwältigende Tiere bzw. plötzlich erscheinende und ungewohnte Geschöpfe, oder auch regelmäßig ihm gefährliche und gewaltsame Vorgänge der Natur — allmählich zu einer besonderen Gattung

[1]) Das „unmittelbare Identifizieren" des Primitiven im Gegensatz zu dem Anthropomorphisieren und Analogisieren, das unter Nachdenken und Vergleichen erfolgt, erörtert im Anschluß an Lévy-Bruhl, aber auch teilweise kritisch zu diesem, H. Höffding, Der Begriff der Analogie (1924) Kap. I Unwillkürliche Analogien S. 6ff.

von „Lebewesen" zusammentraten, oder ob der Unterschied von Dämon und Lebewesen auch theoretischen Sinn hat.

Das theoretische Kriterium zwischen Lebewesen und Dämonen besteht für die primitive Stufe darin, daß bei einem Teil der Gegenstände und Vorgänge der Außenwelt der unbewußte Prozeß der Analogie vollständiger vollzogen wird — dies sind die Lebewesen —, bei einem Teile dagegen die endgültige Durchführung der Analogie stärker auf instinktive Widerstände stößt — hier entstehen Dämonen. Und zwar betreffen die theoretischen Unterschiede, die hier in Frage kommen, nicht ausschließlich und nicht immer in erster Linie die gewiß krassen und ausgiebigen Unterschiede der äußeren Gestalt. Die verschiedenen Funktionsweisen des Körperseelichen und der sonstigen, als körperseelisch erachteten Außenwelt vielmehr sind es, wie sie in den spontanen Bewegungen und spontanen Veränderungen sich darbieten, die Anlaß zur Unterscheidung geben. Bei aller Mannigfaltigkeit zeigt sich hier doch wieder Einheitliches und sich Wiederholendes: dies führt auf die Dauer zu Unterscheidungen und zu instinktiver Klassifizierung. Gegenüber anscheinend freier und absichtlicher Betätigung auf der einen Seite gibt sich auf der anderen Seite beispielsweise das Wachstum der Pflanzen ebenso als etwas Dämonisches wie innerhalb des Tierlebens das auffällig Triebhafte und rein Reflektorische und wieder auf besonderem Gebiete das in Wahrheit ganz andere Geschehen beim Stürmen des Windes.

Zugleich kreuzt sich das theoretische Moment in seiner wechselvollen Erscheinung mit der verschiedenen Art und Eindringlichkeit der Affekte, die im Menschen durch die Bewegtheit und Veränderlichkeit der Außenwelt ausgelöst werden. Bereits der Umstand selber, daß die analogische Beseelung nach Art des menschlichen Daseins nicht zu Ende geführt werden kann, enthält in allen Fällen, wo dies stattfindet, eine Ursache des Schreckens und der mißtrauischen Angst. Der freien Auswahl willkürlicher Bewegungen gegenüber, wie sie der Mensch von sich selber her kennt, gibt sich die mechanische Wiederkehr der nämlichen Bewegungs- und Veränderungsvorgänge, die einzeln genommen die der Lebewesen sind, als etwas Unheimliches. Das Persönliche, der beliebige Umfang frei gewählter Tätigkeit, scheidet sich vom Zwangsgeschehen, dem Dämonischen[1]).

So sind auch die Lebenden Leichen, die Abspaltungs- und Verwandlungswesen, die überhaupt nicht durch analogischen Prozeß, sondern aus der besonderen Quelle der Totenfurcht usw. entstehenden Dämonen, so sehr sie die Lebendigkeit des Lebewesens fortzusetzen scheinen, dennoch keine Personen in dem Sinne, daß ihnen die Fähigkeit zu frei gewählter Wirkung eignete. Ein einziger bestimmter Drang, eben der Wille

[1]) Über den Begriff des Persönlichen und der Persönlichkeit im allgemeinen s. meine Schrift Der altröm. Gottesbegriff (1921) Kap. 3 Persönliche Götter S. 35ff. Vgl. oben IV 4 S. 98, 1.

zum Leben, den sie durch Trinken von Blut usw. befriedigen, wird im allgemeinen den Leichen zugedacht. Bei Leichen besonderer Art, wie beim Tode stillender Wöchnerinnen, schwangerer Frauen oder von Männern, die z. B. in ungestilltem Rachedurst starben, zeigt sich dies Merkmal des Dämonischen, die Konzentration auf einen einzigen Trieb, noch in gesteigerter Form[1]).

Dasselbe Verhältnis nun aber zum Persönlichen, das für die Leichen, die gewesenen Menschen, und für sämtliche, durch besonderen Sachverhalt (den des Toten, den der Seelenabspaltung und den der Verwandlung) gegebene Dämonen gilt, gilt auch für die gesamten Wesen der Außenwelt, deren dämonischer Charakter aus dem Prozeß der Analogie herrührt. Sofern diese Wesen auf besondere Weise den Menschen in Schrecken setzen und emotional erregen, und sofern andrerseits die Analogie mit der regelmäßigen Erscheinungsweise der menschlichen Betätigung undurchführbar bleibt, ist der Vorgang, der stattfindet, Dämonisierung und keine Beseelung.

Die Dämonisierung ist also so wenig Personifikation, wie sie traditionell genannt zu werden pflegt, daß sie vielmehr den ersten instinktiven Scheidungsversuch von Persönlichkeit und Seelischem überhaupt stillschweigend in sich birgt. Freilich hat diese instinktive Heraushebung des Persönlichen bei den Lebewesen mit der späteren Unterscheidung der wissenschaftlichen Kultur von Menschen und Tieren usw. grundsätzlich nichts zu tun.

Die Heranziehung der Tierseele, so wichtig und notwendig sie ist, genügt allein nicht, um den Sinn der Dämonisierung zum Unterschiede von der Personifikation zu treffen. Unter Kritik dessen, was L. Deubner, Roschers Lexikon der gr. u. r. Mythologie III (1909) Sp. 2067 s. v. Personifikationen im Anschluß an H. Usener, Götternamen S. VI u. 375 über die unlösliche Verbundenheit des Begriffes der Seele mit dem des Persönlichen behauptet hatte, ist von mir, Der altröm. Gottesbegriff (1921) S. 40 Anm. 1 darauf hingewiesen worden, daß Personifikation als naiv mythischer Prozeß eigentlich eine Dämonisierung zu unpersönlichem Seelischen darstellt. Aus anderem Zusammenhang heraus hat L. Malten, Realenc. f. d. klass. Altertumsw. Suppl. IV (1924) s. v. Ker Sp. 884 und 896 darauf hingewiesen, daß bei der Erforschung des Wesens der Dämonen der Begriff „Seele" nicht unzulässig auf „Menschenseele" beschränkt werden darf — daß nicht „Seele" und „Nichtseele" einander gegenüberständen, sondern es folkloristisch ebenso „Geister" der Dinge in der Natur, der Dünste und Miasmen der Sümpfe wie der Pflanzenwelt gibt. Dabei brauchen aber nicht — wie es diese Ausdrucksweise Maltens erscheinen lassen könnte — bereits animistische Ichwesen, „Seelengeister", in den Pflanzen, Tieren, Naturvorgängen und Gegen-

[1]) Über die allmähliche Umwandlung der ursprünglich dämonischen Hadeswesen der Hellenen zu gewissermaßen menschlichen Persönlichkeiten s. oben IV 4 S. 95.

ständen als die Wirklichkeit bestimmend gedacht zu sein; die Naturvorgänge und Dinge selber werden vielmehr analogisch nach dem unmittelbaren Vorbild von Einzelvorgängen des menschlichen Lebens und der Gesamterscheinung des Menschen als körperseelische genommen, ohne daß sie völlig den menschlichen Vorgängen und Erscheinungen gleichgesetzt werden. So läßt sich alles in allem das theoretische Kriterium der Dämonisierung am besten in der negativen Bestimmung festlegen, daß der analogische Prozeß nach dem Vorbilde des menschlichen Lebens nicht zu Ende geführt wird.

Wie die Wissenschaft die Reiche des organischen und anorganischen Lebens, und wieder das Persönlich-Menschliche vom tierischen und pflanzlichen Leben scheidet, so ist die Dämonisierung der präanimistischen Stufe, obschon nur vom Instinkt getragen, ein erster großer Ordnungsversuch der Außenwelt. Die Lebewesen, mit denen Verständigung möglich erscheint oder über die Herrschaft sich herausbildet, treten aus der übrigen Umgebung heraus, die als das Dämonische den primitiven Menschen entweder in ihrer Wirrnis schreckt oder in der Gewöhnung der täglichen Umwelt auf geheimnisvolle Weise ihm zu nützen und ihn zu fördern scheint. Welche Lebewesen oder Gegenstände dabei hier oder dort sich ordnen, dies kommt unabhängig von den späteren Einteilungsweisen der wissenschaftlichen Kultur zur Entscheidung. Das Persönliche bleibt nicht auf den Menschen beschränkt, und weil das emotionale Moment stets das theoretische durchkreuzen kann, vermag auch der Mensch selber dem Menschen als Dämon zu erscheinen.

7. Dämonen und Lebensseele

Den Lebewesen und Dämonen des primitiven Präanimismus tritt unbestimmt früh ein Wesen dritter Art zur Seite, die *ψυχή*, die Lebensseele im menschlichen Innern (III 7 S. 62 ff.). Sobald beim Fortschreiten des Seelenglaubens über die präanimistische Stufe hinaus die Aufmerksamkeit auf das Vital-Seelische sich lenkt, wie es innerhalb des Menschen als Empfindung und äußerlich als Körperfunktion (des Herzschlags usw.) sich abhebt, entsteht neben Lebewesen und präanimistischen Dämonen ein dritter, besonderer Wesensbegriff und, durch die analogische Beziehung auf ihn, auch wieder eine neue Art und Wesensbereicherung des Dämonischen. Nur eine Selbstverständlichkeit aber ist es, daß das Lebensseelische neben Lebewesen und präanimistischen Dämonen der Außenwelt bei seiner Entdeckung der Frühzeit als etwas Besonderes gilt. Denn von primitiver und naiver Einstellung kann unmöglich verlangt werden, daß sie die Bewegung des Pulses, der Atmung usw., die einerseits dem Willen des Menschen entrückt ist, aber dennoch seines eigenen Ich Funktion und gleichsam Fleisch von seinem Fleisch ist, neben der eigenen Persönlichkeit personifiziert bzw. im präanimistischen Sinne dämonisiert, mag auch alles andere in der Welt instinktiv und

unbewußt nach dem elementaren Gesetz der Analogie beseelt und personifiziert bzw. präanimistisch dämonisiert werden.

Die Einzelerlebnisse der Vitalempfindungen und die mit ihnen verbundenen äußeren Beobachtungen, die die Persönlichkeit in weiterem Sinne an sich selber macht, schließen sich zu der Gesamtvorstellung und schließlich dem Begriff der Lebensseele zusammen; wir erinnern daran, daß als deren eigenstes Wesen die Spontaneität an sich festgestellt wurde, — nicht die klar bewußte, sondern die halb reflektorische spontane Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit (III 8 S. 68).

Aber mit diesen Empfindungen der Spontaneität, der *ψυχή*, wie sie letztlich als *ἀρχὴ κινήσεως*, als Ausgangspunkt spontaner Bewegung ohne eigentliche Reflexion sich darstellt (vgl. I 3 S. 11), ist das Gesamtgebiet des Lebensseelischen und ist die Beobachtung und das Erlebnis hier nur positiv gekennzeichnet. Neben der Spontaneität des Vitalen und der Empfindung dafür steht gewaltiger noch als diese ihr beständiger Begleiter, durch immer erneutes Erlebnis nur allzu eindringlich erkannt, die Gewißheit, daß diese Vitalität, sei es plötzlich, sei es allmählich, leidet und ermattet, zusammenzuckt und zusammenbricht.

So gilt es, was das Wesen des hellenischen *δαίμων* angeht, die Aufmerksamkeit auf etwas zu lenken, was bislang allzusehr übersehen wurde. Wenn die Entstehung der Götter zur Erörterung steht, wird überall nach der Richtschnur verfahren, daß nicht nach Begriffen, sondern nach Vorgängen gesucht wird. Diese Anschauung, daß die ursprünglichen Vorstellungen der Götter Eigenschaften betreffen, Prädikate und adjektivischer Art sind, hat H. Usener, Götternamen S. 364 als durchgängiges Ergebnis seiner Untersuchungen bezeichnet, und diese Anschauung ist Allgemeingut der Forschung geworden (vgl. Der altröm. Gottesbegriff S. 55; Wilamowitz, Reden und Vorträge[3], 1913, S. 171). Wendet man diese Erkenntnis auf die Erforschung des Wesens der Dämonen an, so genügt es hier nicht, bei einzelnen Arten von Dämonen die sie kennzeichnende Natur in einer prädikativen Bestimmung zu finden. So hat an sich in ansprechender Weise L. Malten, Realenc. f. d. kl. Altertumsw. Suppl. IV s. v. Ker Sp. 897 das Wesen der Keren in dem Prädikatsbegriff des Schadenden und Verderbenden festgelegt; hierdurch erklärt sich sowohl der Gesamtkomplex der Erscheinungen des eigentlichen Kerenglaubens als auch, daß gelegentlich die Sphinx, die Erinyen, die Poine usw. unter die Keren gerechnet werden.

Darüber hinaus jedoch ist bei noch anderer Zielsetzung des Problems das allgemeine Wesen des Dämonischen, soweit es aus den Erlebnissen des Vitalseelischen herrührt, als Vorgang zu bestimmen. Erst dann ist wieder an die begriffliche Bestimmung dieser Wurzel des Dämonenglaubens zu gehen. Diese Wurzel schließt sich in den erfahrungsgemäßen Glaubensgebieten (dem Kerenglauben, dem Kabirenglauben, dem Glauben an Vegetationsdämonen usw.) abwechselnd und zugleich mit den andern schon erwähnten Wurzeln des Dämonischen (der Toten-

furcht, dem Verwandlungs- und Abspaltungsglauben und der präanimistischen Dämonisierung von Lebewesen der Außenwelt) zu gemeinsamer Wirkung zusammen.

Schaut man innerhalb des vitalen Innenlebens auf die Vorgänge selber, die der Spontaneität der *ψυχή* entgegenstehen und notwendigerweise gleichsam die negative Kehrseite ihres Wesens bilden, so bietet sich die Erkenntnis, daß ein urtümlicher Unterschied die *ψυχή* vom *δαίμων* trennt. Dämonisch sind sämtliche Innenerlebnisse, bei denen die Spontaneität des menschlichen Ich durch übergewaltigen Drang übermannt wird — sei es in der empfindlichsten Weise durch Schwäche, Krankheit, aufsteigendes Fieber, Qualen und Tod — sei es in mehr indifferenter Art, was Lust und Unlust angeht, durch Ermattung und Schlaf, durch Traum und Benommenheit bzw. Besessenheit der Gedanken im Wahnsinn — sei es in lustbringender Weise durch die genialische Auslösung überwältigender Reize des Lebensseelischen. Das Dämonische ist im Gegensatz zur Aktivität der spontanen *ψυχή* das instinktive Bewußtsein der menschlichen Passivität, wie sie vom Subjekt selber in sich empfunden, in gänzlicher Hingebung, in einschläfernder Willenlosigkeit, zumeist aber in unheimlicher Hilflosigkeit einem unsichtbaren Etwas gegenüber zum Ausdruck kommt.

Weil aber in einem rein subjektiven Geschehen diese weitere Entstehungsursache der tatsächlichen Dämonen des historischen Glaubens beschlossen liegt, mag gerade ihr zumeist die vielfach phantastische Formgebung der Gestalten des Dämonenglaubens entstammen. In diesen Gestalten treten willkürlich und oft fratzenhaft Tierhaftes und Menschliches und sonstige Gebilde der Natur zusammen. Das Traumleben, der zuletzt (V 8 S. 121f.) zu besprechende Faktor des Dämonenglaubens, kommt außerdem zu der Einbildungskraft im Wachen, zu den Auslösungen und Objektivierungen des Schmerzes und der Lust hinzu und verstärkt die Phantastik in der Bildung der einzelnen Dämonengestalten.

Aber auch wenn die Vorgänge im Vitalseelischen noch so sehr danach drängen, begriffliche Gestalt und reale Wesensform zu gewinnen, mag diese selbst nur als eine phantastische sich geben — anfänglich sind es doch lediglich Innenerlebnisse der Passivität und des rätselhaften Überwältigtwerdens von innen heraus, die sich immer erneuen. Sie werden vom menschlichen Leben auf die Gebiete des tierischen, der Vegetation und des Naturgeschehens sonst übertragen. Diese Vorgänge bedeuten in aufstrebender Kulturentwicklung der vorwissenschaftlichen Epoche bei einem Zurücktreten der präanimistischen Dämonisierung von Gegebenheiten der Außenwelt und bei wachsender Innenbeobachtung vielleicht die vornehmlichste Quelle der gesamten Dämonenschöpfung. Doch auch in dieser eigentümlichen Quelle des Dämonenglaubens liegt nichts, das unterschiedslos als „Beseelung" die Dämonisierung zu kennzeichnen erlaubte. Was wäre denn, so darf gefragt werden, „Seele" in diesem Dämo-

nischen? Etwa die menschliche Bewußtheit? Diese fehlt gerade in eigentlicher Klarheit den ursprünglich im Bezirk des reinen Vitallebens sich abspielenden Geschehnissen. Etwa die spontan freie Bewegungs- und Veränderungsfähigkeit des elementaren Ichgefühls? Aber gerade der Gegensatz zu ihm ist ja das echte Wesen eines Dämonischen der Vitalität. So weiß z. B. von den Dämonen der Krankheit und des Fiebers der primitive Mensch wahrlich allzuviel und doch wieder allzuwenig; dessen ist er sicher, daß es sich hier um keine Persönlichkeit handelt, mit der er auf gewohnte Weise wie mit den analogisch nach Art des Menschen als körperseelisch gefaßten Wesen der Außenwelt Verständigung suchen kann. Gerade am allerwenigsten wird der im Vitalseelischen liegenden Erscheinungsweise des Dämonischen eine menschlich freie Tätigkeit im Sinne des Persönlichen zugetraut. Soll schließlich, abgesehen vom Persönlichen, wenigstens der elementare Ich-Instinkt bei der Dämonisierung der inneren Vitalvorgänge und ihrer analogischen Ausnutzung und Übertragung auf Pflanzen, Tiere und Naturvorgänge von Wichtigkeit sein, so steht eben dies zur Erörterung, ob das elementare Ich von jeher isoliert für die analogischen Prozesse der Dämonenschöpfung Bedeutung hatte.

Beim rein geistigen Hin und Her der Gedanken und Affekte hat eine Objektivierung zum Substantiellen noch einer so fortgeschrittenen Kultur, wie sie sich im homerischen Epos darstellt, ferngelegen (III 8 S. 66). Im Vergleich hierzu freilich müssen die Vitalempfindungen des Dämonischen, die bis zur Zerstörung des Organismus unter Handinhandgehen des Innenempfindens mit dem räumlichen Geschehen am sichtbaren Selbst z. B. bei vielen Krankheiten eindringlich sich durchsetzen, den Anschluß an das Reale ungleich schneller vollzogen haben. Die Substanzierungsversuche der dämonischen Innenerlebnisse entsprechen den verschiedenen Stufen des Seelenglaubens. Während des frühen Präanimismus konnte der Faktor des Innenlebens bei der Gestaltung der Dämonen nur als Nebenwirkung in Betracht kommen. Er war dazu geeignet, den von der Außenwelt empfangenen Bildern eben jenen Stich ins Phantastische zu geben; er war außerdem dazu geeignet, die leibhaft körperseelischen Gestalten der präanimistischen Dämonen zu luftartigen und sich verflüchtigenden Wesen umzubilden, gemäß den mannigfaltigen Erfahrungen bei Anfällen der Krankheit, des Fiebers, der Besessenheit usw., wo diese Anfälle ebenso unsichtbar und geheimnisvoll sich einstellen, wie sie plötzlich wieder verschwinden. Das nämliche Motiv ist hier in Wirksamkeit, das im Traumleben beim Seelen- und Totenglauben aus den greifbaren Gestalten des Lebenden Leichnams das weniger faßbare und flüchtige Gespenst schafft (I 6 S. 20; II 4 S. 30).

Animistische Ichs sind die Dämonen des Innenlebens auch noch nicht auf jener Stufe des Seelenglaubens, die durch die homerische *ψυχή*, das eigentümliche Wesen im Innern des Menschen ohne Ich-Charakter,

aber mit der Aussicht auf solche Auffassung beim Tode, gekennzeichnet ist. So unklar das Wesen der homerischen Lebensseele ist, wenn nach ihrer begrifflich faßbaren Gestalt zu Lebzeiten des Menschen vor der Veränderung zum Idol im Tode gefragt wird, so steht doch die Möglichkeit offen, daß selbst dies unbestimmte Wesen Vorbild zu Neuschöpfungen im Dämonenglauben, d. h. zu tierischen Gestalten unwirklicher und wechselnder Phantastik gewesen ist. Der Vorgang der Vergewaltigung des Lebendigen (das Dämonische), der sich innerhalb des Vitallebens vollzieht, wird selber etwas Vitales, noch ehe dieser Vorgang oder das Vitalleben selber ein Ich ist. Dabei wird nun allerdings auch das Dämonische aus einem Grunderlebnis der Passivität wiederum zu einer Art Spontaneität; der *δαίμων* als Vorgang und Komplex wiederkehrender Vorgänge erhält nun gewissermaßen eine der *ψυχή* verwandte Natur. Vgl. unten 9 S. 131.

Sobald aber der anthropologische Dualismus in den oben V 1 S. 100ff. geschilderten Prozessen die Ausprägung zum Animismus vollzogen hat, gibt das Zweite Ich des Seelenglaubens, die *ψυχή* zu Lebzeiten des Menschen selber wieder ein neuartiges Wesen, d. h. ein animistischer Dämon geworden, den Dämonen den geeigneten Ansatzpunkt zu einer einheitlichen Neugestaltung ihres Wesens, einerlei aus welcher Quelle der Dämonenglaube anfänglich entstanden ist. Nun werden allerdings alle Dinge und Vorgänge in der Natur nach der Analogie der menschlichen Belebtheit mit einem animistischen Ich begabt gedacht, und insofern können sie gewissermaßen als „beseelt" gelten. Das menschliche Persönlichkeitsbewußtsein freilich ist in dieser „Beseelung" immer noch nicht eingeschlossen. Nur ist Dämonisierung jetzt in dem Sinne „Beseelung", als überall, in Tier, Pflanze und Naturvorgang, ein geheimnisvolles Ich zu Hause ist.

In der Spaltung des Innenlebens, die durch das Widerspiel der psychischen Aktivität und der dämonischen Passivität seit Beginn menschlicher Besinnung im Dämonenglauben sich vollzieht, liegt aber offenkundig ein weiteres dualistisches Motiv, das gerade zum Animismus, der Verdoppelung des menschlichen Ich, mit hat hinführen müssen. Ebenso wie durch die anderen V 2 S. 108 ff. aufgeführten Bedingungen wird durch den Dämonenglauben eine formale Bereitschaft für die Ausbildung des Seelengeistes seit der Frühzeit dargeboten. Denn der im Dämonischen des Innenlebens liegende emotionale Dualismus des Vitalen, wie er auf Krankheit, Schmerz usw. sich aufbaut, ist naturgemäß nicht nur älter als der Dualismus des Animismus, sondern auch älter als jener theoretische Dualismus, der den homerischen Psyche-Glauben trägt (V 1 S. 100); er war ursprünglich vorhanden bereits in der präanimistischen Epoche und begann dort schon seine Wirkung auf das Endziel des Animismus hin auszuüben.

8. Dämonen und Traumleben

Als Innenerlebnisse gehören auch die Träume in gewissem Betracht zu dem unter 7 besprochenen Ursprungsfeld und Teilgebiet des Dämonischen, das auf die subjektive Wirklichkeit des Vitalseelischen und die Beobachtung dort sich gründet. Die Passivität des Ich beim Erleben gibt dort das eigentliche Kennzeichen ab. Aber bei dieser Passivität, wie sie unter 7 auseinandergesetzt ist, spielt das rein geistige Erleben, der seelische Affekt und seelische Schmerz, die Sehnsucht des Gemüts usw. keine Rolle; nur bei der zugleich körperlichen Affektion der Vitalität ist die abstrakte Innenempfindung dämonisches Erlebnis. Daß Gedanken und Gefühle abstrakter Art ohne bewußte Spontaneität des Ich gleichsam genialisch und dämonisch zuwege kommen, daran hat selbstverständlich die naive Weltanschauung nirgends gedacht.

Eine Art Ausnahme hiervon bildet allein das Traumleben; hier entsteigt gerade das abstrakt-sekundäre Vorstellungs- und Empfindungsleben dämonisch dem Menschen, d. h. ohne sein spontanes Zutun, während er selber anscheinend passiv verbleibt. Selten nur verdichten sich Angstzustände und Lustempfindungen des Traumes zu einem wirklichen Leiden der Vitalität. So gibt sich das Traumleben neben der Passivität des Vitalseelischen als eine besondere Quelle des Dämonischen.

Solange der Traumzustand andauert, werden die Gestalten und Vorgänge des Traumes nicht als subjektive Wirklichkeit empfunden; während des Schlafes werden sie vielmehr als Erleben und Geschehen wie alles sonstige Erleben und Geschehen der täglichen Erfahrung aufgenommen. So ist die Bedeutung und Wirkungsweise des Traumlebens für den Dämonenglauben keine einheitliche. Während die Traumwirklichkeit nach dem Erwachen von der objektiven Wirklichkeit, wie II 4 S. 29 ausgeführt ist, selbst in primitivster Zeit geschieden worden sein muß, gelten die Bilder und Empfindungen, die im Schlafe dem Menschen zuteil werden, doch niemals als etwas völlig Nichtiges und Abstraktes, wie die Erzeugnisse der Einbildungskraft im wachen Zustand oder gar das sogenannte wache Träumen. Vielmehr sind die Träume Dämonen, Wirkungen von Dämonen. Dabei ist entweder die Vorstellung die, daß der Traumdämon zum Schlafenden hinzutritt und denselben beeinflußt, oder daß der Mensch selber zeitweise zum Dämon wird und sich geheimnisvoll auf Wanderung begibt. Hierbei wird er entweder in seiner eigenen Gestalt als Doppelgänger zauberisch versetzt, oder er schweift als Geschöpf der Metamorphose und des Abspaltungsglaubens vorübergehend in die Ferne, oder endlich er holt sich ekstatisch und animistisch das Traumwissen bei unsichtbarem Zusammenhang des Seelengeistes mit dem Göttlichen, ohne daß notwendig eine lokale Wanderung des Geistes dabei hinzugedacht würde (I 6 S. 18ff.; II 4 S. 28).

Trotz der Scheidung der Traumwirklichkeit von der echten Wirklichkeit, die gewiß, wie gesagt, als eine uranfängliche gelten muß, sind

also dennoch, wie gleichfalls II 4 S. 30 grundsätzlich begründet wurde, sehr aktuelle und lebhafte Träume daran schuld, daß den Traum-inhalten auch Realität und Offenbarung einer Realität zugesprochen wird. Besonders kommen dabei solche Träume in Betracht, die beim Erwachen unkontrollierbare Gebiete, den Seelenglauben, das Dämonische, das Göttliche, die Zukunft und sonstiges Unwißbare betreffen. So gilt, was den objektiven Gehalt der Traumerlebnisse angeht, für Bedeutung und Wirkung des Traumlebens auf den Dämonenglauben im allgemeinen dasselbe, was in bezug auf den Totenglauben allein II 4 S. 29ff. gesagt ist: sie bestätigen bereits vorhandene Dämonenvorstellungen, erzeugen aber auch solche selbständig als primäre Glaubensquelle. Ferner trägt das Traumleben ebenso wie das dämonische Innenerleben sonst mit dem raschen Auftreten und urplötzlichen Verschwinden der Affektion, z. B. bei Fieberanfällen und einer Unmenge anderer Gelegenheiten, wovon 7 S. 119 die Rede war, dazu bei, der Natur der Dämonen einen lufthaften und flüchtigen Charakter zuzuteilen.

9. Das Wesen des hellenischen *δαίμων*

Die verschiedenen Kreise sind durchgegangen, denen das Dämonische entstammt; die allgemein menschlichen Erscheinungsweisen desselben hat die hellenische Welt, indem sie das Gemeinsame verschiedener Vorgänge suchte, zu dem Wortbegriff *δαίμων* und *τὸ δαιμόνιον* vereinigt. Die Wesen der Toten-, Seelenabspaltungs- und Verwandlungsfurcht lassen gleiche gemeinsame Merkmale erkennen wie die aus dem unbewußt analogischen Prozeß der Dämonisierung entstandenen Dämonen; sowohl die der Außenwelt, der wirklichen und der phantastischen, wie andrerseits die der subjektiven Vitalitätsvorgänge und schließlich die aus dem Traumleben genährten Dämonen.

Der gemeinsame Sinn aller dieser Wesen liegt erstens in ihrer Zweckbeziehung: zu Glück und Unglück der Menschen, zu deren Gedeih und Nachteil scheinen sie vorhanden. Dies unterscheidet die Dämonen und das Dämonische vom Göttlichen und den Göttern. Vgl. K. Lehrs, Gott, Götter und Dämonen (Populäre Aufsätze aus dem Altertum[2] 1875) S. 143: „Der Mensch denkt und empfindet sie (die Götter) vielfach gerade als Wesen, welche auf ihn einwirken. Als solche hat der Grieche für sie den eigentümlichen Namen Dämonen. Wenn er eines jener Wesen denkt oder schaut als ihn oder überhaupt einen Menschen oder die Menschen fördernd oder schreckend, erhebend oder demütigend, durch Zeichen sich verkündend, auf Sinn, auf Schicksal einwirkend, als wohltätig oder verderblich, als gütigen, als ungütigen Gott, — da heißt er ihm eigentlich Dämon."

Das Dämonische verbindet die Zugehörigkeit zum Menschlichen mit der Bedeutung, die es für die Entwicklung des Göttlichen und die Geschichte der Religion besitzt. Beim Toten-, Seelenabspaltungs- und

Seelenverwandlungsglauben ist diese Zugehörigkeit zum Menschlichen an sich klar; ebenso beim Dämonischen der Vitalität. Bei beliebigen Dingen und Vorgängen der Außenwelt endlich geht die Dämonisierung, diese sogenannte „Beseelung", nur im Falle eines subjektiven Interesses des Menschen an dem Vorgang und einer Auslösung von Affekten, die durch ihn bedingt sind, vor sich (V 6 S. 113); das ausschließliche Erkennen von „Lebewesen" dagegen bedarf infolge der größeren Identität der Erscheinung nicht in der Weise des emotionalen Anstoßes. Veränderungen und Verwandlungen in der Außenwelt sind nur dann, wenn sie den Menschen erschrecken oder ihm geheimnisvoll zu nützen scheinen, dämonisch.

Freilich wächst gerade die Dämonisierung der Außenwelt allmählich aus der Subjektivität des Seelenglaubens heraus. Die verschiedenen Ursprungsgebiete des Dämonischen haben eine verschiedene Bedeutung für die Geschichte des Gottesglaubens. Insofern das objektive Naturgeschehen für die Entstehung des Göttlichen grundlegend ist (vgl. Alström. Gottesbegriff S. 25f.), kommt das Dämonische der Totenfurcht und der Seelenabspaltung wie das der vitalen Passion von sich aus weniger für die Bildung des Gottesglaubens in Betracht. Dies schließt nicht aus, daß das göttliche Wesen, sobald es an den Vorgängen der Außenwelt und deren intellektueller Deutung sich bildete, von den anderen Gebieten des Dämonischen gleichfalls Besitz ergreift; auch hier gibt sich dann das Dämonische als Vermittlung zwischen Menschlich-Seelischem und Göttlichem. Die subjektiven, seelischen Erlebnisse der Innenerfahrung werden auf mannigfaltige Weise mit dem Göttlichen in Zusammenhang gebracht; so kann aus der dämonischen Totenfurcht schließlich Religion entstehen. Sonst aber tritt menschliches Innenleben und Selbsterfahrung zum Göttlichen erst dann in eine von sich aus es bestimmende und bereichernde Beziehung, wenn es sich in Reflexionskultur um die Schaffung eines objektiven Sinnes des Göttlichen durch dessen Ethisierung handelt.

Das zweite Merkmal, das sämtlichen Ursprungsgebieten des Dämonischen gemeinsam ist, liegt in seiner Wirkungsweise. Auch hier ist das Dämonische an das Menschliche und Seelische gebunden. Die besondere Bedingung dieser Wirkungsweise besteht aber darin, daß die persönliche Freiheit und Spontaneität im Gegensatz zum Menschlichen dem Dämonischen abgeht, daß jedoch andrerseits im Gegensatz zum Göttlichen das Dämonische trotz seiner anscheinend übermächtigen und ungewöhnlichen Gewalt der Beeinflussung durch den Menschen immer noch eher als das Göttliche für zugänglich erachtet wird.

Ein durchgängiges Kennzeichen des Dämonischen fanden wir V 6 S. 114 darin, daß etwas an der Identität mit dem Menschlich-Seelischen fehlt. Bei der Dämonisierung der Objekte und Vorgänge der Außenwelt wie bei den passiv empfundenen Vitalitätsvorgängen und den sonstigen hierhingehörigen Innenerlebnissen (V 6, 7, 8) wird in das analogische

Verfahren instinktiv eingetreten, das folgerecht mit der Setzung eines persönlichen Ich enden müßte, aber vorher wird haltgemacht. Bei dem Dämonischen des Toten, der Seelenabspaltung und der Seelenverwandlung (V 4 u. 5) findet überhaupt kein analogischer Prozeß der Dämonisierung statt, sondern nur eine Anschauung des neuen Wesens, des Toten, der Ab- und Ausscheidung, des Verwandlungswesens als etwas, das nicht ganz dem bisherigen Wesen gleichartig ist, obwohl es von Grund aus nach naiver Voraussetzung das alte Wesen bleiben sollte.

Das Dämonische ist also dem Menschlich-Seelischen gegenüber ein Grenzbegriff, der aus einem Teile dieses Wesens und außerdem aus einem gänzlich unbestimmten Etwas, einem Wunderlichen, sich zusammensetzt; dies letztere braucht darum entsprechend dem hellenischen Hang zur Autarkie, die sich auch im mythischen Denken bewährt hat, noch nichts „Übernatürliches" (Mana; s. unten S. 125) zu sein. Wird nach der Wirkungsweise des Dämonischen gefragt, wie sie sich der griechischen Menschheit, die das Dämonische konzipiert hat, dargestellt haben muß, so wird man sich mit dem Verweis auf das subjektiv-Seelische und jener die Identität mit dem Seelischen einschränkenden Klausel ohne positive Zusatzbestimmung begnügen und nicht sogleich die Ahnung auf das „Übernatürliche" (die Mana-Idee) hinzufügen. Auch das dämonische Geschehen ist wie das seelische grundsätzlich nichts weiter als Spontaneität, Veränderung und Bewegung einer solchen, nur wird akzessorisch mit geheimnisvollen Anlässen und einer schwer zu bestimmenden Art der Spontaneität gerechnet (vgl. V 4 S. 110f.).

Schlechthin entzogen der Beeinflussung durch den Menschen scheint also das Dämonische als subjektive Spontaneität niemals. Erst der übernatürlichen Macht des Göttlichen gegenüber verschwindet allmählich der naive Drang und die Gewißheit des Menschen, mit der eigenen Kunst auf irgendeine Weise seinen Willen durchsetzen zu können und die geheimnisvolle Spontaneität irgendwie auszulösen und in die rechte Richtung lenken zu können. Das göttliche Geschehen ist zwar bei einer anthropomorphen Anschauung der Götter, wie sie in der epischen Kultur der Hellenen durchzuführen versucht ist, in gewissem Betracht menschlichen Bitten und gleichsam einer Verhandlung von Person zu Person zugänglicher noch als das Dämonische zu erachten, das in einseitig konzentriertem, eben „dämonischem" Drange abläuft. Aber kein anthropomorpher Auffassungsversuch des Göttlichen hat den neuen Begriff des objektiven Geschehens unterdrücken können, der das Göttliche und sein intellektuell gesetzmäßiges Wirken vom Subjektiv-Seelischen scheidet. Der Begriff des Göttlichen stammt aus dem Naturmythus, aus dem Gedanken an einen Urheber und aus der Ahnung eines Übernatürlichen. Dadurch bleibt selbst bei einer anthropomorphen Auffassung der Götter diesen eine Erhabenheit des Wollens, die vom Menschlichen und Dämonischen absticht.

Innerhalb des Dämonenglaubens wagt sich der Mensch ohne weiteres überall an die Bestimmung der „Natur", weil ein objektives Naturgeschehen für diese Einstellung noch nicht vorhanden ist. Da, wo das Dämonische fortgeschrittener gefaßt ist, entweder auf Grund des unter V 7 S. 116ff. und besonders S. 120 geschilderten Vorgangs einer Dämonisierung des Lebensseelischen, oder gar auf Grund einer Belebung von Erscheinungen und Gestalten durch animistische Ich-Wesen, handelt es sich bei der Einwirkung auf das Dämonische gleichsam um die Lockung eines Tierischen, bzw. um Bestimmungsversuche eines wunderlichen, nicht persönlich faßbaren Lebewesens. Wird andrerseits in der Frühzeit der rein präanimistischen Stufe das Dämonische fetischistisch ohne kausales Denken und ohne Ansetzung einer Lebensseele, geschweige denn eines animistischen Ich hinter den Erscheinungen nur im Hinblick auf die Vorgänge selber empfunden, so traut sich der Mensch in noch naiverer Weise auf Grund morphologischer Machenschaften, z. B. Ausgießen von Wasser zur Erzeugung von Regen, die Auslösung der wunderlichen Spontaneität zu. Auch der Zauber rechnet also hier mit keiner „Kraft", ja er am allerwenigsten, obwohl der Analogieschluß auf eine dämonisierte Lebensseele, auf ein Ich und einen animistischen Dämon fehlt. Analogischer Verständigungsversuch auf Grund des menschlichen Lebens ist aber gerade auch für die Zauberstufe maßgebend, nur geht die Analogie hier unmittelbar von Einzelvorgang zu Einzelvorgang. Beispielsweise beruht der Sinn jenes analogischen Regenzaubers auf der instinktiven Orientierung, daß die aus dem Subjekt bekannte Nachahmung die unbekannte Spontaneität bestimmen wird[1]).

δαίμων und *mana*. Der hellenische *δαίμων*, an der vorwissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Kultur der Hellenen erlebt, und jener ganze Glaubensbestand, der mit dem adjektivischen Begriff *τὸ δαιμόνιον* bei den Hellenen bezeichnet wird, ist eine einzigartige Abstraktion, die mit ähnlichen Abstraktionen anderer Völker schwer vergleichbar ist. Wie es in der wissenschaftlichen Welt der Hellenen die hellenische *φιλοσοφία* ist, deren Gesamtheit durch abstrakte Merkmale materialer Art zu definieren unmöglich ist, obwohl es sich hier um die klarere Welt des

[1]) Daß beim Zauber der frühen Riten ein Schluß auf eine hinter den Vorgängen liegende Ursache und ein analogisch nach dem menschlichen Leben gedachtes Ich-Wesen nicht in Betracht kommt, ist allseitig anerkannt. Vgl. z. B. L. Deubner, Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion (Ilbergs N. Jahrb. XXVII, 1911) S. 332, B. Ankermann, Zeitschr. f. Ethnologie L (1918) S. 134f., und unter Beziehung auf A. Dieterich, W. Wundt, Mythus u. Religion I³ (1920) S. 43. — Mißverständlich ist aber die Formulierung Deubners a. a. O. S. 322: „Wir erkennen immer deutlicher, daß es eine Zeit gab, wo der Mensch sich nicht darauf angewiesen glaubte, für gewisse Wünsche und Ängste die Hilfe von Göttern oder Dämonen in Anspruch nehmen zu müssen, sondern sich selbst in der Lage fühlte, Unsegen abwendend und Segen herbeiziehend in den Lauf der Natur einzugreifen." Unter Dämonen sind hier lediglich die Ich-Wesen des Animismus verstanden.

Logos handelt, so ist der hellenische *δαίμων* und das hellenische *τὸ δαιμόνιον* im Reichtum seiner Erscheinung und in der Bestimmtheit seiner Entstehungslinien besser geeignet, unbestimmteren Abstraktionen anderer Völker gegenüber einen kritischen Maßstab und einen Orientierungspunkt der Beurteilung zu gewähren, als durch Parallelen von dorther selber verdeutlicht zu werden.

Die Gleichsetzung des hellenischen *δαίμων* und *τὸ δαιμόνιον* mit dem melanesischen *mana*, dem irokesischen *orenda*, dem *wakanda* der Sioux und ähnlichen Vorstellungen der sogenannten Naturvölker versucht M. P. Nilsson, Daimon, Gudemagter og Psykologi hos Homer (Kopenhagen 1918 S. 29ff. Deutsche Bearbeitung: Archiv f. Religionsw. XXII, 1924, S. 380ff.). Nilsson unterscheidet für die epische Welt Homers zwei Schichten der religiösen Entwicklung, „die anthropomorphen Götter und die Mächte, die mit appellativischen Wörtern bezeichnet werden", „diese unbestimmter, älter, jene entwickelter mit plastischen, wohl umgrenzten, individuellen Gestalten" (S. 388). Den Sammelnamen der „Mächte" bzw. die Bezeichnung der „höheren Macht, die man nur unbestimmt und allgemein empfand und an und für sich weder individualisieren noch charakterisieren konnte", sieht er in der adjektivischen Bezeichnung *τὸ δαιμόνιον* (S. 379). Daß diese Bezeichnung auf dem Boden ältesten Volksglaubens gewachsen ist, „keine ganz oder halbphilosophische Konzeption" darstellt, hebt er S. 385 mit Recht unter Anschluß an Lehrs a. a. O. S. 147 (auch in Übereinstimmung mit Finsler, Homer I 2^3 S. 200) hervor.

Gegen diese Gleichsetzung der Vorstellungen der Naturvölker, des *mana* usw., die als „Macht", „Mächte" und „übernatürliche" bzw. „supranormale Kräfte" von der vergleichenden Religionswissenschaft gefaßt werden, mit dem Dämonischen der Hellenen erheben sich aber folgende Bedenken[1]).

Das *mana, orenda* usw. stellt gewiß eine bei allen Völkern zu suchende Ursprungswurzel des Gottesglaubens dar. Darum braucht es aber zu dem Seelenglauben anfänglich keine Beziehung zu besitzen. Der Gottesglaube läßt sich nicht aus einer einzigen Wurzel ableiten. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Deutsche Bearbeitung von R. Stübe. 1916) leitet ihn aus drei Grundvorstellungen her, erstlich aus dem Seelenglauben, in seiner animistischen wie präanimistischen, d. h. körperseelischen („animatistischen") Form; zweitens aus einem primitiven „Urheberglauben" und drittens aus der „Mana-Idee"

---

[1]) „Kraft" und „Macht" sind Begriffe des ursächlichen Denkens. Nilsson freilich hebt S. 379 richtig hervor: „In älterer Zeit ist der Daimon nicht ein Geist, denn er ist nicht von der durch ihn hervorgebrachten Wirkung zu trennen." Die antiken Bezeichnungen der „Kräfte" sammelt und bespricht J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, Philolog. Suppl. XVII 1 (1923). Vgl. auch O. Weinreich, Bericht über gesamtantike und griech. Religion 1915 (1914)—1924 (1925), Archiv. f. Religionsw. XXIII (1925) S. 126 f.

(S. 191f. u. s.). Gerade die Mana-Idee aber rückt er vom Seelenglauben, auch von dessen primitivster Erscheinungsweise ab und sieht in ihr vielmehr eine Ahnung vom „Übernatürlichen". Auch K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (1914) löst das *mana* usw. vom Seelenglauben. Indem aber Nilsson seinerseits a. a. O. S. 381 den Begriff des „Übernatürlichen" durch den Begriff des „Supranormalen" bei der Bestimmung des *mana* ersetzen will, fördert er die Klarheit nicht, weil das „Supranormale" noch etwas Natürlich-Menschliches und Seelisches sein kann, andrerseits aber für das Werden des Gottesglaubens gerade das „Übernatürliche" notwendig ist. So ist der Unterschied zwischen dem *mana* und dem Natürlich-Menschlichen, mag es auch ein supranormales und wunderliches Geschehen sein, festzuhalten. *Δαίμων* und *τὸ δαιμόνιον* dagegen gehören zum Seelenglauben, die Sphäre des „Übernatürlichen" bringt hier positiv etwas Neues und Fremdes hinzu[1]).

Ein zweites Bedenken gegen Nilssons Gleichsetzung des hellenischen *δαίμων* und *τὸ δαιμόνιον* mit dem *mana* und den „Mächten" geht nicht vom *mana*, sondern vom Sachverhalt bei Homer, wie ihn Nilsson verwandt hat, aus. Das „System der Mächte", das hier den anthropomorphen Göttern gegenüberstehen mag, wenn darunter aller Glaube außer demjenigen an die anthropomorphen Götter verstanden wird, ist in Wirklichkeit nichts Einheitliches. Die *μοῖρα*, das Schicksal, eine Vorstellung, die Nilsson besonders hierhin ordnet, ist nichts Primitives; etwas Dämonisches nur insofern, als das Anthropomorph-Persönliche fehlt. Die Wirkungsweise der *μοῖρα* indes stellt sich mehr als ein letztes Gesetz dar, dagegen nicht als etwas Triebhaftes, wie sonst das Dämonische. Neben Zeus und mit ihm zusammen werden Begriffe wie *μοῖρα* nicht aus „alter Unbefangenheit" genannt (Nilsson S. 389), sondern weil diese religiösen Vorstellungen am ausgebildeten Götterglauben bereits teilhaben, zum Teil schon mehr etwas Überpersönliches als dämonisch

[1]) Beweisen soll diese Untersuchung über das Dämonische so viel, daß das Hellenentum mit der Abstraktion desselben die zentrale Einstellung festgehalten hat, vermöge deren der primitive Mensch seine ganze Umgebung, sein äußeres und inneres Erleben aus seinem Selbst, d. h. seinem Seelenglauben in mannigfacher Abstufung, zu verstehen gesucht hat. Selbstverständlich ist, daß für die religiöse Entwicklung anderes hinzukam. Aber daß die Hellenen einen umfassenden Wortbegriff für den gesamten Seelenglauben abstrahiert haben, soweit er für das Göttliche in Betracht kommt, dies zwingt die Religionsgeschichte, diesen Begriff aufzunehmen, der eine gut ordnende und weit ausgreifende Kategorie ist. Söderbloms autoritatives Werk über das Werden des Gottesglaubens setzt sich mit dem Dämonischen der Hellenen nicht grundsätzlich auseinander. Die Mana-Idee ist nicht in Söderbloms Formulierung, wohl aber das *mana* usw., wie es ethnologisch aufgenommen wird, etwas Unklares, weil offenbar dem meisten Menschentum im Gegensatz zu dem hellenischen die Anlage abging, zwischen dem Supranormalen und subjektiv Übermenschlichen einerseits und andrerseits dem Übernatürlichen noch eine Grenze zu ziehen. Das „Übernatürliche" wird in erster Linie vom Naturgeschehen, nicht von seelischen Vorgängen abgelesen, die trotz aller ihrer höheren Gewalt dem Menschen subjektiv vertraut bleiben.

Unpersönliches und Primitives sind. Durch das *mana* usw. wird das besondere Verständnis solcher Bildungen wie der μοῖρα nicht gefördert.

Der wichtigste Grund schließlich gegen die Gleichsetzung des *mana* mit dem Dämonischen der Hellenen ist folgender. Wie unter V 7 S. 118ff. auseinandergesetzt ist, erhält der hellenische δαίμων, diese aus verschiedenen Ursprungsgebieten erwachsende Glaubenseinstellung, ihren eigentümlichsten Inhalt aus Vorgängen des inneren Erlebens, aus der Passivität der Vitalempfindung, mag auch nachträglich der δαίμων wieder selber als eine die Passion der Vitalität veranlassende subjektive Spontaneität sich geben. Jene Erlebnisse der Passivität und die sich hier anschließende Dämonisierung des Lebensseelischen gibt den Dämonen der Griechen ihr eigenstes Wesen. In diesem besonderen Sachverhalt liegt andrerseits aber nicht der Kern des *mana* usw. Daß im Verhältnis zum subjektiven Innenerleben und seiner Passion der Kern des hellenischen δαίμων liegt, dies empfand auch Usener, Götternamen S. 291: „Was plötzlich wie eine Schickung von oben an uns herantritt, was uns beglückt, was uns betrübt und beugt, erscheint der gesteigerten Empfindung als ein göttliches Wesen. So lange wir die Griechen kennen, besitzen sie dafür den Gattungsbegriff δαίμων“ [1]).

Das Beispiel der Keren. Wie die historischen Einzelgruppen des griechischen Dämonenglaubens meist Produkte aus verschiedenen Ursprungsgebieten des Dämonischen sind und wie insbesondere die Mitwirkung der Vitalitätserlebnisse der Passivität dabei zu denken ist, mag an einem Einzelfall, den Keren, gezeigt werden. Wenn man auf Grund der Darstellungen der Ker und der Keren auf dem Schilde des Achilleus (Il. XVII 535ff.), auf der Kypseloslade (Pausan. V 19, 6) und in der hesiodischen Aspis (249ff.) sich diese Wesen vor Augen hält, „schwarz wie die Nacht, mit furchtbarem Glotzblick, bleckender Fratze und Vogelkrallen, die wie Geier die Krallen in Tote und Verwundete

[1]) Auch für die römische Religion ist neuerdings auf das *mana* und *orenda* verwiesen worden von F. Pfister, Berl. philol. Wochenschr. XL (1920) Sp. 648. Das römische *numen* soll dorthin gehören. Aber die Bedeutungsgeschichte dieses Wortes bietet dafür keinen Anhalt; vgl. Altröm. Gottesbegriff S. 33 Anm. 1. Daß weiterhin die römischen Riten oft die Herkunft aus der Zauberstufe und der „animatistischen“ Einstellung erkennen lassen, gibt nach dem, was über das spezielle Wesen des *mana* im Anschluß an Söderblom im Texte gesagt ist, dem Gedanken Pfisters keine genügende Rechtfertigung. Zudem ist das Unpersönliche in den römischen Gottheiten, das vielfach als Nachwirkung von Orendismus gelten soll, bei den Römern auch auf der Stufe des Götterglaubens infolge der juristischen Durchdringung ihrer Religion von neuem zu eigentümlicher Bedeutung gekommen.

Dem griechischen Dämonenglauben entspricht bei den Römern ihr Toten- und Schutzgeisterglaube. Eine zusammenhängende Darstellung des letzteren, des Glaubens an die von Varro so bezeichneten *di certi*, und ein historisches Aufrollen der römischen Entwicklung des Dämonenglaubens fehlt bei G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer[2] (1912); hierüber vgl. ihn selbst Phil. Wochenschr. XLI (1921) Sp. 994.

schlagen, sie zerfleischen und ihr Blut saugen" (Malten, Realenc. Suppl. IV, 1924, Sp. 899), so wird am Beispiel deutlich, welches Motiv der Dämonisierung in der theoretischen Erörterung V 7 S. 116ff. über die Dämonisierung innerhalb des Lebensseelischen gemeint ist. Aus welchen Quellen immer der Glaube an die Keren entstanden ist, die lebendigste Spiegelung aktuellster Vitalempfindungen halten sie fest. Jenen Schilderungen nach bedeutet der Glaube an die Keren keine ausschließliche Dämonisierung von Vorgängen und Erscheinungen der Außenwelt, da diese Wesen von der den äußeren Sinnen gegebenen Wirklichkeit weit entfernt sind. Wesen dieser Art sind gleichsam nur der gestaltgewordene Ausdruck eines einzigen Affektes des Schreckens und des Entsetzens, der Tod im Gemetzel des Schlachtfeldes, so wie er im letzten Leiden und der letzten Lebensfrist nach gräßlicher Verwundung erlebt wird. Die Keren als Erlebnis eines unbestimmt-phantastischen Wesens ratlosester Passivität des Vitalen sind solche Dämonen, wie sie der noch nicht zum Animismus abgeklärten Lebens-Psyche des homerischen Glaubenszustandes entsprechen. Nicht die Abstraktion eines ursächlich hinter dem Geschöpfe stehenden und es beseelenden animistischen Ich, sondern die Auffassung des Dämon als fleischgewordener Einzelvorgang, macht den Glauben an die Keren, so wie er in archaischer Zeit sich darstellt, verständlich. Damals war es auch noch unmöglich, dämonische Naturvorgänge, wie z. B. den Sturmwind, in seiner sinnenhaften Erscheinung zu belassen und nur als seine Ursache das ihn beseelende animistische Ich oder gar die Totenseelen zu denken, sondern das Peitschen des Windes wurde unmittelbar als Anprall des leibhaftigen, aber phantastischen Windrosses selber erlitten.

Auch noch andere Innenerlebnisse der vitalen Passivität außer dem Wundtod spiegelt der Kerenglaube. Die Keren als Verursacher von Krankheit und Alter, von Blindheit wie von geistiger Verblendung, als Schädlinge im pflanzlichen Leben, durch Besudlung und Beschmutzung Ekel bringend, bedeuten weitere Schädigungen der psychischen Spontaneität, bzw. solche Innenerlebnisse bestimmen wie bei der Pflanzenseuche analogisch den Glauben.

Als Dämonisierung von subjektiven Vitalitätsvorgängen am charakteristischsten erfaßt, gehört der Kerenglaube aber von Urbeginn an auch zum Totenglauben; auch das V 5 S. 112 „Das Dämonische und das Tote" gekennzeichnete primäre Ursprungsgebiet des Dämonischen kommt für ihn in Betracht. Die Deutung der Keren als Seelen, die O. Crusius, Roschers Lexikon der gr. u. r. Mythologie II 1136ff. in Übereinstimmung mit E. Rohde, Psyche I³ S. 10 Anm. 1 u. s. vertreten hat, ist daher nicht ohne relative Berechtigung. Zwar kann die Kerenwägung Il. XXII 210ff. trotz der späteren *ψυχοστασία* des Aischylos und der zugehörigen Vasenbilder (abgebildet bei Roscher a. a. O. Sp. 1143/1144) nicht auf Seelenwägung gehen, da Achilleus und Hektor nach dem homerischen Seelenglauben keinen Doppelgänger zu Lebzeiten

besitzen[1]). Dagegen ist der Ruf am letzten Tage der attischen Anthesterien, dem Allerseelenfest: θύραζε, Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια, Zur Tür, Gerippe, Totenfest ist aus! ein vollgültiges Zeugnis dafür, daß der griechische Volksglaube unter den Keren auch Tote verstanden hat.

Weder ist also der Entwicklungsprozeß beim Kerenglauben so verlaufen, wie Crusius wollte, daß der Totenglaube die einzig echte Ursprungswurzel desselben gewesen ist, noch „gerade umgekehrt", wie Otto, Die Manen S. 52 es einseitig zurechtzulegen versuchte, während ihm neuerdings L. Malten, Leichenspiel und Totenkult (Röm. Mitteilungen XXXVIII/XXXIX, 1923/24, S. 324 Anm. 1) folgen zu wollen scheint. Die von Crusius vorgeschlagene Gleichsetzung des Wortes κήρ (in Wahrheit zu κηραίνω „beschädigen" gehörig) mit κῆρ „Herz" und dieser nominalistische Deutungsversuch der Ker als Lebensseele kommt freilich nicht in Frage. Der Gedanke, daß die Keren ursprünglich „Herzen", d. h. schließlich ψυχαί und vitale Spontaneität gewesen seien, ist unvereinbar gerade mit der hier vorgetragenen Ursprungsdeutung des Dämonischen aus der Passivität des Vitalen. Dies schließt aber nicht aus, daß der tötende Dämon primär auch mit dem Toten selber zusammenfallen konnte, woher denn, als aus letzter Wurzel, der durch das attische Totenfest gesicherte Volksglaube selbständig entstanden ist. So ist im Mittelalter der mähende Tod als Gerippe der Tote selber, das Totengerippe. Wenn man fragt, wie die Alten den Tod gebildet, so gibt für die Ilias weniger der Thanatos mit gebreiteten Armen (XVI 454f.), als die Fratze der Ker die geschichtliche Antwort.

Der δαίμων als Schutzgeist des Einzelnen im Innern des Menschen (Geniusglaube) und das animistische εἴδωλον. Das Beispiel der Keren lehrt bzw. veranschaulicht zweierlei. Erstens dies, daß bei der Ursprungserklärung der historischen Dämonen der Griechen vielfach mit verschiedenen Entstehungsfaktoren zu rechnen sein wird[2]). Was zweitens aber den Ursprung aus dem Innenlebenmotiv der vitalen Passion angeht, so sind die hellenischen Dämonen

[1]) Von der philosophischen Geschichte der ψυχή (vgl. Kantfestschrift der Königsberger Universität, 1924, Inlocalitas), von Claudianus Mamertus, *De statu animae* und dem Neupythagoreismus rückwärts gehend, die Unrichtigkeit der Rohdeschen Lehre von der homerischen ψυχή erkennend, trug ich die Gesamtkritik Rohdes und die Kritik der von Crusius vertretenen Auffassung der Keren und der ψυχοστασία seit 1919 vor.

[2]) Daß zum Teil auch an herabgesunkene Götter vorgriechischer Kultur zu denken ist, zu denen die Entwicklungslinien des hellenischen Dämonenglaubens mit ihrem Wesen hinzutraten, ist selbstverständlich. Über die grundsätzliche Frage des Abstiegs von Göttern zu Dämonen wie des Aufstiegs s. Altröm. Gottesbegriff S. 44f. und S. 65 Anm. 1. — Sollten z. B. die Kabeirenkulte an vorgriechische Religion anknüpfen, so kann doch auch hier das innere Erleben der vitalen Passivität bei den Griechen hinzugekommen sein. Insofern der Phallos den Mittelpunkt der Kabeirenmysterien gebildet hat und die Kabeiren die „Götter sind, die sich immerfort selbst erzeugen" (O. Kern, Realenc. X, 1919, Sp. 1442), ist an das Erliegen der psychischen Spontaneität vor der dämonischen Gewalt des Phallos zu denken.

im allgemeinen trotz der Bedeutung jenes Innenfaktors nicht wesentlich und nicht dauernd im menschlichen Innern beheimatet, sondern in der Außenwelt.

Dies ist aber nur die Hauptlinie der Entwicklung des hellenischen Dämonenglaubens. Nebenher bildet sich eine weitere, die noch ein eigeneres Verhältnis des Dämonenglaubens zum Seelenglauben bekundet, nämlich der Glaube an den *δαίμων* als Schutzgeist der einzelnen Person. Vgl. Usener, Götternamen S. 295: „Neben dieser Entwicklungslinie verläuft selbständig, obwohl es an Berührungspunkten nicht fehlt, eine andere ... Der Dämon, dessen Hand in der einzelnen günstigen oder ungünstigen Wendung des Geschickes sichtbar wird, kann von irgendeinem Zeitpunkt an das ganze Leben eines Menschen beherrschen ... so bot sich als der natürliche Zeitpunkt, wo der Dämon an den Einzelmenschen geknüpft wird, die Geburt ... Der Gedanke, daß dem Menschen bei der Geburt ein Dämon zufalle, ist in der Zeit der Orphiker, des Theognis und Pindaros bereits fertig, wie er denn auch um die gleiche Zeit in den Worten *εὐδαίμων* (später *δυσδαίμων*) und *εὐδαιμονία* fixiert worden ist."[1])

Was die Entwicklung des Seelenglaubens zum Animismus hin und zum Doppelgänger des Ich bei Lebzeiten des Menschen anbetrifft, so gibt das allgemein am Werdegang des historischen Dämonenglaubens beteiligte Dämonische des inneren vitalen Erlebens, wie oben V 2 S. 108 und 7 S. 120 ausgeführt, eine letzte wichtige Disposition für den animistischen Dualismus ab; diese kommt zu den übrigen, V 1 S. 100ff. dargelegten Grundmotiven des Animismus hinzu. In einer jeden dämonischen Passion der Vitalität kann das Passive auch wieder, wie oben a. a. O. S. 120 erörtert, als das Aufblitzen einer rätselhaften Spontaneität erscheinen, die der gewöhnlichen Spontaneität des Menschen, auch seinem erfahrungsgemäßen Ich und seiner Persönlichkeit entgegentritt. So ist Ich neben Ich, geheimnisvolles Ich-Wesen neben dem allgemeinen Bewußtsein auch hier vorhanden.

Aber diese überhaupt aus dem dämonischen Innenerleben sich ergebende Tendenz für die Selbstauffassung des Menschen nach dem Animismus hin ist nur eben eine allgemeine Disposition. In jener besonderen Form des Dämonenglaubens nun aber, im Glauben an den Dämon als Schutzgeist des Einzelnen, tritt als beständiger geheimnisvoller Begleiter neben die bewußte Persönlichkeit das dämonische Wesen. Dadurch verstärkt sich das dualistische Motiv zur Erzielung des animistischen Seelenglaubens wesentlich.

---

[1]) Meist wird der Schutzgeist des Einzelnen einfach *δαίμων* genannt; doch gehört auch hierher der *ἀγαθὸς δαίμων*; vgl. Andres, Realenc. Suppl. III Sp. 287ff., Wernicke, Realenc. I Sp. 746 s. v. Agathodaimon, und für einzelnes R. Ganszyniec, De Agathodaemone (1919, Rezension von O. Gruppe, Phil. Woch. XLI, 1921, Sp. 565f.). Diesem *δαίμων* entspricht auf römischem Gebiet der *genius*; vgl. Altröm. Gottesbegriff S. 32; Usener a. a. O. S. 297; Otto, Realenc. VII Sp. 1155ff.

Über den ursprünglichen Gegensatz der hellenischen *ψυχή* und ihrer Spontaneität zum *ἀγαθὸς δαίμων* und ähnlich zum römischen *genius*-Glauben braucht nach den Ausführungen oben V 1 S. 100ff., die den anthropologischen Dualismus betrafen, und besonders auch nach den Ausführungen V 7 S. 117f., die das Dämonische als Passivität des inneren Erlebens zu fassen suchten, kein Wort verloren zu werden. Dennoch wird es nun deutlich, warum eine schlechthinige Verschiedenheit des *δαίμων* als Schutzgeistes des Einzelnen, wie auch des römischen *genius* von der griechischen *ψυχή* zu behaupten, keine absolute Berechtigung besitzt. Mag selbst der Schutzgeist des Einzelnen vielfach außerhalb des Menschen und nur als sein Begleiter gedacht sein, so wird auch dadurch die Entwickelung nicht aufgehalten. Sobald die griechische *ψυχή* zum animistischen *εἴδωλον* geworden ist, müssen *ψυχή* und Schutzgeist des Einzelnen einander zum Verwechseln ähnlich werden. Zumal bei den Hellenen würde die Frage, ob der Schutzgeist des Einzelnen an das Innere des Menschen gleich stark wie die animistische *ψυχή* gebunden sei, oder doch eigentlich außerhalb desselben zum Unterschiede von der *ψυχή* wohne, schief gestellt sein. Denn sobald bei den Hellenen einmal die Vorstellung vom Schutzgeist der einzelnen Person fertig und wichtig wurde, schon vor der Orphik usw., nimmt bereits die Konzentration auf das Räumliche als naive Auffassung einzig möglicher Wirklichkeit überhaupt ab. Der Schutzgeist des Einzelnen hat aber allerdings notwendig seine Tendenz auf den einzelnen Leib gerichtet, wie er andrerseits notwendig immer seine kosmische Beziehung wahrt.

So erklärt sich auch alles in allem das dauernde Schwanken der Sachkenner über die Berechtigung der Parallele zwischen *ψυχή* und *genius*; diese bejahen Rohde, Psyche I[3] S. 6 Anm. 1, Wilamowitz, Pindaros S. 500 und andere, andere verneinen sie und setzen *δαίμων* und *genius* gleich (vgl. oben S. 131 Anm. 1)[1]).

Indem aber der *δαίμων* dieses Glaubens an den Schutzgeist des Einzelnen mit der animistischen *ψυχή* trotz des klaffenden Unterschiedes der beiderseitigen Herkunft verschmilzt, wird der *ψυχή* zugleich eine wesentliche Bereicherung zuteil, nämlich die Beziehung zum Göttlichen. Die Hadeswesen Homers waren einstmals durch den Verzicht auf tierischen Lebensdrang und Streben, Glück und Unglück der Le-

[1]) Der Unterschied zwischen der Anschauung einerseits Useners und Ottos, die *genius* nach der Erklärung *quia me genuit* als Erzeuger nehmen, und derjenigen Th. Birts, Roschers Lexikon I Sp. 1613ff. und G. Wissowas, Relig. u. Kultus der Römer[2] S. 175ff., die im *genius* die Zeugungsfähigkeit und die Tutela der sexuellen Kraft des Mannes in erster Linie erblicken, ist unwesentlich für die Frage nach dem Verhältnis von *ψυχή* und *genius*. Nur sollte die Polemik Wissowas gegen Otto, die zuletzt Phil. Wochenschr. XLIV (1924) Sp. 751 gegen die von der Biologie eingegebenen Spekulationen Ottos S. 61 angeht, nicht darauf hinauslaufen, sich an Ottos Mißverständnis, daß die *ψυχή* keine Lebensseele sei, zu beteiligen, und den *genius* womöglich mit der Lebensseele des *θυμός*, d. h. der abstrakten und nichtrealen Bewußtseinsseele statt mit dem dämonischen Ich der animistischen *ψυχή* gleichzusetzen.

benden zu beeinflussen, aus Dämonen zu einer Art Personen geworden (IV 4 S. 97f.). Dadurch wurde der für die aufgeklärte Kultur des Epos passende Jenseitsglaube geschaffen. Nunmehr verliert in der nachhomerischen Entwicklung die *ψυχή* durch ihre Vereinigung mit dem *δαίμων* wieder etwas vom Persönlichen, den am Irdischen hängenden Teil ihrer Individualität. Dafür wird der Blick vom Leben ins Jenseits klar und hell. „Das Haus der Nacht verlassen die Heliadenmädchen und beeilen die Fahrt zum Lichte." Der *δαίμων* im animistischen *εἴδωλον* erlöst die Hellenen vom Hades und vom homerischen Seelenglauben.

Erster Jahresbericht der Königsberger Gelehrten Gesellschaft

Erstattet am 11. Januar 1925 von Eilh. Alfred Mitscherlich

Vor einem Jahre, am 10. Januar 1924, wurde die „Königsberger Gelehrte Gesellschaft" ins Leben gerufen. Der Gedanke, hier im Osten eine wissenschaftliche Akademie zu gründen, ging von einer Reihe von Mitgliedern der Königsberger Universität aus, welche nach Fühlungnahme mit dem Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung aus eigener Kraft diesen Gedanken in die Wirklichkeit umsetzten. Sie waren sich dabei der großen, vielseitigen Verantwortung, die sie damit übernahmen, voll bewußt; trotzdem voll festem Glauben an die Bedeutung dieser ihrer Arbeit, welche durch die Verhältnisse geboten erschien. Galt es doch, in unserer abgeschnürten Provinz alle geistige Arbeit zu einem festen Bollwerk germanischer Kultur zusammenzufassen, um das zu erhalten, was wir besaßen, um das zu erforschen, was noch von alter ostpreußischer Kultur in ungehobenen Schätzen sich auf ostpreußischem Boden vorfindet, und um durch engste Zusammenfassung aller Wissensgebiete eine gegenseitige Förderung herbeizuführen, welche uns den wissenschaftlichen Forschungsstätten im Reiche als gleichwertig zeigt.

Die Königsberger Gelehrte Gesellschaft, mit deren Gründung geradezu ein Teil des „Ostpreußen-Programms" seine Erfüllung findet, ist eine freie Vereinigung von Gelehrten, die ohne einen bestimmten Lehrzweck von dem Wunsche und dem Bestreben erfüllt ist, in gemeinsamer Arbeit und dauerndem Gedankenaustausche zur Förderung und Erweiterung der allgemeinen Wissenschaften und der Forschung beizutragen. Sie will diese Ziele insbesondere durch die Herausgabe wissenschaftlicher Arbeiten, welche eine Bereicherung der Wissenschaften enthalten, durch Vorträge, durch Diskussionen sowie durch das Stellen von Preisaufgaben fördern. Dabei werden naturgemäß Probleme, welche sich mit den besonderen ostpreußischen Verhältnissen beschäftigen, besonders bevorzugt werden.

Die Königsberger Gelehrte Gesellschaft, welche zunächst ganz ohne Mittel dastand, vermochte erst ihre Arbeit aufzunehmen, wie sie bald nach ihrer Konstituierung in Herrn Verlagsdirektor Moeller von der Deutschen Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte einen ebenso

weitblickenden wie verständnisvollen Verleger fand, der nach dem am 7. April abgeschlossenen Verlagsvertrage ihre Schriftenreihen zunächst unentgeltlich in seinen Verlag übernahm. Die Gesellschaft erwies Herrn Moeller für dieses hochherzige Entgegenkommen ihren Dank, indem sie ihn zu ihrem ersten Ehrenmitgliede ernannte.

Aber auch der preußische Staat versagte der jungen Gesellschaft nicht sein Wohlwollen und seine Unterstützung. Nachdem der Satzungsentwurf der Gesellschaft dem Herrn Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung zur Genehmigung vorgelegt war, übergab der Herr Minister Dr. Boelitz persönlich den genehmigten und unterschriebenen Entwurf dem Vorstande der Gesellschaft bei seiner Anwesenheit in Königsberg anläßlich unserer Kantfeier am 22. April 1924. Dabei wurde der Gesellschaft im Einverständnis mit seiner Magnifizenz dem Rektor der Universität auch vom Ministerium aus gestattet, die Räume der Universität nebst Beleuchtung, Beheizung und Bedienung mit zu benutzen wie ihre Kasse durch die Universitätsquästur führen zu lassen.

Auch in Bereitstellung von Mitteln für die Zwecke unserer Gesellschaft erweis uns das zuständige Ministerium freundliches Entgegenkommen. Wenn diese Mittel auch zur Zeit noch recht spärliche sind, so besteht doch die Aussicht, daß die Königsberger Gelehrte Gesellschaft von Staats wegen einen bestimmten Etat in nächster Zeit erhält und damit dann einigermaßen nach dem Muster der alten Gelehrten Gesellschaften im Reiche auch wirtschaftlich gestellt wird. Da wir ferner noch die berechtigte Hoffnung hegen dürfen, daß die eigenen Provinzial- und Städtischen Behörden die Bedeutung der neuen Gründung erkennen und diese auch ihrerseits unterstützen — von seiten der Stadt Königsberg ist uns dies bereits in dankenswerter Weise in Aussicht gestellt worden! — so dürfte nicht nur an dem weiteren Bestehen, sondern auch an der fortlaufenden Entwicklung unserer Gesellschaft und an der Erreichung der erhofften Ziele heute kaum noch zu zweifeln sein, wenn auch zu einem großzügigen Arbeiten selbstverständlich ganz andere Mittel erforderlich sind, als sie uns zur Zeit erst in Aussicht gestellt werden konnten.

Die Organisation der Gesellschaft mußte naturgemäß auf ihre Aufgaben sowie auf die besondere Lage Königsbergs Rücksicht nehmen. Die Mitgliedschaft war so nicht an bestimmte wissenschaftliche Disziplinen gebunden, sondern vielmehr dadurch bedingt, daß die Mitglieder nicht nur dem Namen nach der Gesellschaft angehörten, sondern auch im Aufgabenkreise der Gesellschaft ihre Arbeitskraft einsetzten. Dabei war die Zahl der Mitglieder keineswegs irgendwie begrenzt, sondern nur allgemein umschrieben.

Den verschiedenen Wissensgebieten entsprechend trat auch hier wie bei den übrigen Gelehrten Gesellschaften eine Scheidung in zwei Klassen ein, und zwar in eine geisteswissenschaftliche und in eine naturwissenschaftliche Klasse. Jede Klasse hat einen aus fünf Mitgliedern bestehenden Vorstand, der die Annahme der Arbeiten, die Regelung ihrer

Aufnahme in die Schriften, die Unterstützung größerer wissenschaftlicher Werke und die Stellung von Preisaufgaben vorzubereiten hat. Die Geschäfte der einzelnen Klasse führt der Klassensekretär. Es bekleidete dieses Amt im vergangenen Jahre in der geisteswissenschaftlichen Klasse bis zum 1. Oktober Herr Seeberg, von da ab Herr Klostermann, und in der naturwissenschaftlichen Klasse Herr Mitscherlich. Da der ältere der beiden Sekretäre die Gesamtgeschäfte der Königsberger Gelehrten Gesellschaft satzungsgemäß zu führen hat, so lag diese Pflicht im ersten Jahre Herrn Mitscherlich, nachdem Herrn Klostermann ob.

Im vergangenen Jahre wurden in der geisteswissenschaftlichen Klasse sieben, in der naturwissenschaftlichen Klasse ebenfalls sieben Sitzungen abgehalten. Die in diesen Sitzungen vorgetragenen bzw. vorgelegten und referierten Arbeiten erschienen in den Schriften der Gesellschaft im obigen Verlage, und zwar:

A. Als Schriftenreihe der Geisteswissenschaftlichen Klasse:

Heft 1. Rudolf Unger: Literaturgeschichte als Problemgeschichte
Heft 2. E. Klostermann und E. Seeberg: Die Apologie der heiligen Katharina
Heft 3. Richard Hartmann: Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit
Heft 4. Erich Seeberg: Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte
Heft 5. Reinhold Trautmann: Über einige unbekannte Prager Drucke des Mitaléš Konáč
Heft 6. Max Löhr: Das Deuteronomium (Untersuchungen zum Hexateuchproblem II)
Heft 7. Ernst Bickel: Homerischer Seelenglaube
Ein Vortrag: Fritz Litten: „Über den Schuldbegriff im Zivilrecht" erscheint später.

B. Als Schriftenreihe der Naturwissenschaftlichen Klasse:

Heft 1. Jürgen W. Harms: Individualzyklen als Grundlage für die Erforschung des biologischen Geschehens
Heft 2. H. Lullies und L. Gulkowitsch: Beiträge zur Lehre vom Flüssigkeitswechsel des Auges
Heft 3. Eilh. Alfred Mitscherlich: Über allgemeine Naturgesetze
Heft 4. Wilhelm Eitel: Über Karbonatphosphate der Apatitgruppe
Heft 5. Erich Kretschmann: Über die Ableitung der Helmholtzschen Wirbelsätze in der Lorentz-Einsteinschen Relativitätstheorie
Heft 6. Erich Kretschmann: Zur Theorie der Supraleitfähigkeit und der gewöhnlichen elektrischen Leitfähigkeit der Metalle
Heft 7. Robert Schmidt: Die Umkehrsätze des Borelschen Summierungsverfahrens.

Als erstes größeres Unternehmen beschloß die Königsberger Gelehrte Gesellschaft die noch niemals vollständig veröffentlichten Werke des ostpreußischen Dichters und Königsberger Professors Simon Dach abschließend herauszugeben. Sie hat Herrn Ziesemer hiermit beauftragt.

An öffentlichen Vorträgen sollen zwei in jedem Jahre abgehalten werden. Am 13. Juli sprach Herr Mitscherlich „Über allgemeine Naturgesetze" und am 11. Januar 1925, zum Jahrestage, Herr Herbert Kraus „Über Staatenethik im internationalen Verkehr".

Preisaufgaben

Die Königsberger Gelehrte Gesellschaft hat endlich an ihrem Jahrestage die folgenden Preisaufgaben gestellt:

1. „Die geistige Kultur Preußens zur Zeit des Herzogs Albrecht soll dargestellt werden unter besonderer Berücksichtigung der in Königsberg liegenden Materialien."
2. „Faunistische und experimentell-biologische Untersuchungen über die Tierwelt, insbesondere die Parasiten, des Frischen Haffs."

Sie macht hierzu bekannt, daß die Arbeiten unter Motto mit in einem Briefumschlage verschlossenen Namen des Absenders bis zum 15. Oktober 1926 einzureichen sind. Die Preiszuteilung, welche je eintausend Mark beträgt, erfolgt im Januar 1927, anläßlich des Gründungstages der Gesellschaft. Die Gesellschaft erwirbt sich mit der Preiserteilung das Recht, die mit dem Preise ausgezeichneten Arbeiten drucken zu lassen.

Mitglieder-Verzeichnis

der

Königsberger Gelehrten Gesellschaft im Jahre 1924

A. Geisteswissenschaftliche Klasse

Professor Dr. theol. Erich Seeberg; Sekretär bis zum 1. Oktober 1924, von da ab korrespondierendes Mitglied
Professor Dr. theol. et phil. Erich Klostermann, Ausschußmitglied, vom 1. Oktober Sekretär
Professor Dr. jur. Herbert Kraus, Ausschußmitglied
Professor Dr. phil. Friedrich Ranke, Ausschußmitglied
Professor Dr. phil. Ernst Bickel, Ausschußmitglied
Professor Dr. phil. Richard Hartmann, vom 1. Oktober 1924 ab Ausschußmitglied
Professor Dr. phil. Erich Caspar
Professor Dr. jur. Ottokar Tesar
Professor Dr. phil. Rudolf Unger, vom 1. Oktober 1924 ab korrespondierendes Mitglied
Professor Dr. jur. Fritz Litten
Professor Dr. theol. et phil. Max Löhr
Professor Dr. phil. Johannes Mewaldt
Professor Dr. phil. Albert Goedeckemeyer
Professor Dr. phil. Reinhold Trautmann
Professor Dr. phil. Walther Ziesemer
Professor Dr. phil. Oskar Leuze

B. Naturwissenschaftliche Klasse

Professor Dr. phil. Eilh. Alfred Mitscherlich, Sekretär
Professor Dr. med. Arthur Birch-Hirschfeld, Ausschußmitglied
Professor Dr. phil. Konrad Knopp, Ausschußmitglied
Professor Dr. phil. Hans Meerwein, Ausschußmitglied
Professor Dr. med. Otto Weiß, Ausschußmitglied
Professor Dr. med. Max Matthes, Geh. Medizinalrat
Professor Dr. phil. Wilhelm Harms
Professor Dr. phil. nat. Wilhelm Eitel
Professor Dr. phil. Georg Kühne, vom 1. Oktober 1924 korrespondierendes Mitglied
Professor Dr. med. Hermann Wieland

Professor Dr. phil. Erich Przybyllok
Professor Dr. phil. Carl Mez
Professor Dr. med. Hugo Selter

Ehrenmitglied

Verlagsdirektor Hans Moeller-Berlin

Korrespondierende Mitglieder

Professor Dr. Hans Lorenz-Danzig, Technische Hochschule
Professor Dr. Ivar Heikel-Helsingfors, Universität
Professor Dr. Paul Sokolowsky-Riga, Herder-Institut

Ferner vom 1. Oktober 1924 ab die bisherigen ordentlichen Mitglieder:

Professor Dr. Erich Seeberg-Breslau, Universität
Professor Dr. Rudolf Unger-Breslau, Universität
Professor Dr. Georg Kühne-München, Technische Hochschule

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
881H8.YBIC C001
HOMERISCHER SEELENGLAUBE 1. AUFLAGE.
3 0112 023795559